PROLOGO

PARTE PRIMERA

De la necesidad de la doctrina revelada

CUESTION UNICA

Si es necesario revelar al hombre en este estado alguna doctrina sobrenaturalmente

1. Se pregunta si es necesario revelar sobrenaturalmente al hombre, en este estado, doctrina especial inaccesible a la luz natural de la inteligencia.

Y que no lo sea, arguyo de esta manera:

Toda potencia que tiene algo común por primer objeto puede naturalmente llegar a todo cuanto está en él contenido, como a objeto natural "per se". Pruébase esto primeramente, a modo de ejemplo, por el primer objeto de la vista y por otros contenidos en él; y dígase lo mismo, por

PARS PRIMA

De necessitate doctrinae revelatae

QUAESTIO UNICA

Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari

1. Quaeritur utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus [1].

Et quod non, arguo sic:

Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. Hoc probatur per exemplum de primo obiecto visus et aliis contentis sub illo, et ita inductive in aliis

[1] Cf. Duns Scotus, *Lectura* prol. pars 1 q. un.; *Rep.* A prol. q.3.

vía inductiva, de los demás primeros objetos y potencias. Pruébase, en segundo lugar, por la razón. Aquél se llama, en efecto, primer objeto, que se adecua a la potencia; pero, si tuviese razón de primer objeto alguna cosa, en cuya presencia no pudiera actuarse la potencia, tendríamos potencia, no adecuada al objeto, sino excedida por el objeto. Luego es evidente la mayor. Es así que primer objeto natural de nuestro entendimiento es el ser en cuanto ser; luego nuestro entendimiento puede naturalmente actuarse en presencia de todo ser, y, por lo mismo, en presencia de todo lo inteligible no-ser, pues la negación se conoce por la afirmación. Luego, etc. Pruébase la menor por la autoridad de Avicena, I *Metaphysicae*, cap.5: "El ser y la realidad primera imprímense, a modo de impresión, en el alma, y no pueden manifestarse por otros objetos". La razón es porque si alguna cosa, distinta del ser o realidad primera, fuese primer objeto, tanto el ser como la realidad primera podrían manifestarse en virtud del mismo primer objeto; pero esto es imposible.

2. Además, en el presente estado, los sentidos no necesitan conocimiento sobrenatural; luego tampoco lo necesita el entendimiento. El antecedente es manifiesto.

obiectis primis et potentiis. Probatur etiam per rationem, quia primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; sed si in aliquo esset ratio eius, scilicet primi obiecti, circa quod non posset potentia habere actum, non esset potentia adaequata, sed obiectum excederet potentiam. Patet igitur maior. Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, et sic circa quodcumque intelligibile non-ens, quia negatio cognoscitur per affirmationem [2]. Ergo etc. Probatio minoris, Avicenna [3] I *Metaphysicae* cap.5: "Ens et res prima impressione in animam imprimuntur, nec possunt manifestari ex aliis"; si autem esset aliquid aliud ab istis primum obiectum, ista possent manifestari per rationem eius; sed hoc est impossibile [4].

2. Praeterea, sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali pro statu isto; ergo nec intellectus. Antecedens patet. Probatio consequentiae: "Natura non deficit in necessariis", III *De*

[2] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.24 [t.40] (A c.25,86*b*34-35): "per affirmativam enim negativa nota est"; *De interpr.* II c.2 (c.14,24*b*3): "affirmationi contraria quidem negatio est"; *Metaph.* IV t.16 (Γ c.4,1008*a* 17-18); "notior utique erit dictio quam opposita negatio"; AVICENNA, *Metaph.* I c.6 (73*ra*): "esse vero notius est quam non esse".

[3] AVICENNA, *Metaph.* I c.6 (72*rb*).

[4] Pro n.1 cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.2.3.11.12; a.3 q.1.3.4.5; a.19 q.1; a.21 q.2.

Pruébase la consecuencia: "La naturaleza no falla en cosas necesarias", III *De anima;* y, si no falla en cosas imperfectas, muchos menos fallará en cosas perfectas; luego, si no falla en las potencias inferiores en lo que han menester para ejercer sus actos y lograr su fin, mucho menos ha de fallar, tratándose de la potencia superior, en lo necesario tanto al ejercicio de sus actos como a la consecución de su fin. Luego, etc.

3. Además, finalmente, si la doctrina revelada es necesaria, habrá de serlo porque la potencia, en estado puramente natural, dice desproporción con el objeto cognoscible como tal; luego es preciso se la proporcione por medio dispositivo distinto de la potencia. Ahora bien, este medio dispositivo es natural o es sobrenatural: si natural, luego es totalmente desproporcionado al objeto primero; y si sobrenatural, luego la potencia es desproporcionada al medio dispositivo, y, por lo mismo, habrá de reducirse a proporción por recurso a un nuevo medio, y así indefinidamente. Pero el proceso "in infinitum" no puede admitirse, II *Metaphysicae;* luego es preciso hacer alto en lo primero, afirmando que la potencia intelectiva es proporcionada a todo lo cognoscible y según todas las modalidades de lo cognoscible. Luego, etc.

anima [5]; et si in imperfectis non deficit, multo magis nec in perfectis; ergo si non deficit in potentiis inferioribus quantum ad necessaria earum propter actus suos habendos et finem earum consequendum, multo magis nec deficit in necessariis potentiae superiori ad actum suum et finem consequendum. Ergo, etc. [6]

3. Praeterea, si aliqua talis doctrina sit necessaria, hoc est quia potentia in puris naturalibus est improportionata obiecto ut sic cognoscibili; ergo oportet quod per aliquid aliud a se fiat ei proportionata. Illud aliud aut est naturale, aut supernaturale; si naturale, ergo totum est improportionatum primo obiecto; si supernaturale, ergo potentia est improportionata illi, et ita per aliud debet proportionari, et sic in infinitum. Ergo cum non sit procedere in infinitum, II *Metaphysicae* [7], oportet stare in primo, dicendo quod potentia intellectiva sit proportionata omni cognoscibili et secundum omnem modum cognoscibilis. Ergo, etc. [8]

[5] ARISTOT., *De an.* III t.45 (Γ c.9, 432*b*21-22).

[6] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.4 arg.2.4 (I f.11A); q.2 in corp. (f.4B); THOMAS, *De veritate* q.14 a.10 arg.4.13 (ed. Parmen. IX 242*b*-243*a*.243*b*).

[7] ARISTOT., *Metaph.* II t.5-13 (*a* c.2,994*a*1-994*b*31).

[8] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.3 q.5 arg.2 (I f.29S).

4. Por el contrario:
Tim. 3: *Toda la Escritura divinamente inspirada es útil para argüir,* etc.
Además, Bar. 3, donde en relación con la sabiduría se dice: *No hay quien conozca sus caminos, pero el que conoce todas las cosas la conoce;* luego ninguno puede recibirla sino del que sabe todas las cosas. Y dígase esto en cuanto a su necesidad. Mas, en cuanto al hecho, refiriéndose al Antiguo Testamento, añade: *Se la concedió a Jacob, su siervo, y a Israel, su amado;* y respecto del Nuevo Testamento concluye: *Además dejóse ver en la tierra y conversó con los hombres.*

I. Controversia entre filósofos y teólogos

5. Como se ve, en torno a esta cuestión hay controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos, en efecto, admiten la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural, y los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: defecto de la naturaleza, necesidad de la gracia y perfección sobrenatural.

4. Ad oppositum:
Tim. 3: *Omnis doctrina divinitus inspirata utilis est ad arguendum,* etc. [9]
Praeterea, Bar. 3 de sapientia dicitur: *Non est qui possit scire vias eius, sed qui scit universa novit eam* [10]*;* ergo nullus alius potest habere eam nisi a sciente universa. Hoc quantum ad necessitatem eius. De facto autem subdit: *Tradidit eam Iacob puero suo et Israel dilecto suo* [11], quantum ad Vetus Testamentum; et sequitur: *Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est* [12]; quantum ad Novum Testamentum.

I. Controversia inter philosophos et theologos

5. In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem.

[9] II Tim. 3,16.
[10] Bar. 3,31-32.
[11] Ib. v.37.
[12] Ib. v.38.

A) La opinión de los filósofos

En sentir, pues, de los mismos, el hombre, considerado en este estado, no ha menester ningún conocimiento sobrenatural; antes, por el contrario, puede adquirir, en virtud de las causas naturales, todos los conocimientos que le son necesarios. Y para probarlo se aducen a una la autoridad y las razones del Filósofo.

6. Alégase primeramente lo del III *De anima*, donde se dice que "entendimiento agente es el que todo lo hace, y posible el que todo se hace". De lo cual arguyo de esta manera: De ambos principios naturales, activo y pasivo, si se ponen en contacto y no son impedidos, síguese necesariamente la acción, pues ésta depende esencialmente de los mismos como de causas inmediatamente anteriores; pero principio activo respecto de todo lo inteligible es el entendimiento agente, y principio pasivo el entendimiento posible, y ambos principios son connaturales al alma y no están impedidos. Lo cual es evidente. Luego de la virtud natural de entrambos puede seguirse el acto de entender respecto de todo lo inteligible.

A) Opinio philosophorum

Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium [13]. — Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis.

6. Primo illud III *De anima* [14] ubi dicit quod "intellectus agens est quo est omnia facere, et possibilis est quo est omnia fieri". Ex hoc arguo sic: activo naturali et passivo simul approximatis et non impeditis sequitur actio necessario [15] quia non dependet essentialiter nisi ex eis tamquam ex causis prioribus; activum autem respectu omnis intelligibilis est intellectus agens, et passivum est intellectus possibilis, et haec sunt naturaliter in anima, nec sunt impedita. Patet. Ergo virtute naturali istorum potest sequi actus intelligendi respectu cuiuscumque intelligibilis [16].

[13] Cf. Averroes, *Metaph.* II com.1; *De an.* III com.36.—Cf. etiam Henricus Gand., *Summa* a.4 q.5 in corp. (I f.33E.32B).
[14] Aristot., *De an.* III t.18 (Γ c.5, 430*a* 14-15).
[15] Cf. Aristot., *Metaph.* IX t.10 (Θ c.5,1048*a*5-7): "Tales quidem potentias [irrationales] necesse, quando ut possunt activum et passivum appropinquat, hoc quidem facere, illud vero pati".
[16] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.1 q.5 ad 2 (f.15F); a.3 q.2 arg.1 et in corp. (f.28E-F).

7. Confírmase esto mismo por la razón: A toda potencia natural pasiva, en efecto, corresponde una potencia natural activa; de otra manera, si no hubiese en la naturaleza algo, en cuya virtud no se actuase la potencia pasiva, existiría ésta en vano; pero potencia pasiva respecto de todo lo inteligible es el entendimiento posible: luego corresponde a ella alguna potencia natural activa. Por donde tenemos lo que se intenta. La menor es evidente: La razón es porque el entendimiento posible apetece naturalmente conocer todo lo inteligible, se perfecciona naturalmente por todo conocimiento, y, por lo mismo, recibe en sí naturalmente toda intelección.

8. Alégase, en segundo lugar, lo del VI *Metaphysicae*, donde se distingue el hábito o ciencia especulativa en matemática, física y metafísica; y como lo prueba allí mismo el filósofo, no se ve que puedan existir más hábitos especulativos, pues en ese ternario de hábitos se considera el ser en su totalidad, a saber: en cuanto a sí mismo y en cuanto a todas sus partes. Ahora bien, así como no puede darse ciencia especulativa fuera de los hábitos o ciencias predichas, así tampoco es posible que haya ciencia práctica distinta de las así llamadas ciencias prácticas adquiridas, sean éstas activas o sean facticias o artificiales. Luego consta la suficiencia de las ciencias adquiridas, así prácticas como especulativas, de las cuales las primeras se ordenan a la perfección del entendimiento práctico, y las segundas a la perfección del entendiminto especulativo.

9. Además, el que naturalmente puede entender el principio, puede también conocer naturalmente las conclusiones incluidas en el mismo principio. La razón es porque el conocimiento de las conclusiones no depende sino de la inteligencia del principio y de la deducción de las conclusiones sacadas del principio, como salta a la vista por la definición del "saber" en el I *Posteriorum;* pero la deducción es de suyo evidente, como se prueba al definirse el silogismo perfecto en el I *Priorum,* ya que el silogismo perfecto "no requiere ningún otro medio para ser o aparecer como evidentemente necesario". Luego, entendidos los principios, tenemos todos los elementos necesarios para entender la conclusión. Por donde resulta que es evidente la mayor.

10. Pero entendemos naturalmente los primeros principios, en los que de manera virtual se incluyen todas las conclusiones; luego podemos conocer naturalmente todas las conclusiones cognoscibles.

7. Confirmatur ratione: omni potentiae naturali passivae correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil in natura posset reduci ad actum; sed intellectus possibilis est potentia passiva respectu quorumcumque intelligibilium; ergo correspondet sibi aliqua potentia activa naturalis [17]. Sequitur igitur propositum. Minor patet, quia intellectus possibilis naturaliter appetit cognitionem cuiuscumque cognoscibilis; naturaliter etiam perficitur per quamcumque cognitionem; igitur est naturaliter receptivus cuiuscumque intellectionis.

8. Praeterea, VI *Metaphysicae* [18] distinguitur habitus speculativus in mathematicam, physicam et metaphysicam; et ex probatione eiusdem, ibidem [19], non videtur possibile esse plures habitus esse speculativos, quia in istis consideratur de toto ente, et in se et quoad omnes partes. Sicut autem non posset esse aliqua speculativa alia ab istis, sic nec posset esse aliqua alia practica a practicis acquisitis activis et factivis. Ergo scientiae practicae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum practicum, et speculativae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum [20].

9. Praeterea, potens naturaliter intelligere principium, potest naturaliter cognoscere conclusiones inclusas in principio. Hanc conclusionem probo, quia scientia conclusionum non dependet nisi ex intellectu principii et deductione conclusionum ex principio, sicut patet ex definitione 'scire' I *Posteriorum* [21]; sed deductio est ex se manifesta, sicut patet ex syllogismi perfecti definitione I *Priorum* [22], quia "nullius est indigens ut sit vel appareat evidenter necessarius"; igitur si principia intelligantur, habentur omnia quae sunt necessaria ad scientiam conclusionis. Et sic patet maior.

10. Sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones; ergo naturaliter possumus scire omnes conclusiones scibiles.

[17] Cf. ARISTOT., *De an.* III t.17 (Γ c.5,430*a*10-14); *Metaph.* V t.17 (Δ c.12, 1019*a*15-1019*b*15); *De caelo* I t.32 (A c.4, 271*a*32-33); AVERROES, *Metaph.* II com.1.—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.3 q.4 arg.2 (I f.29O); a.35 q.2 in corp. (f.223Y).
[18] ARISTOT., *Metaph.* VI t.2 (E c.1,1026*a*18-19).
[19] Ib. t.1-2 (col.1025*b*3-1026*a*19).

[20] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.2 q.3 in corp. (f.24M); a.3 q.3 in corp. et arg.2 (f.29L.K.) — THOMAS, *De veritate* q.14 a.10 arg.3 (ed. Parmen. IX 242*b*).
[21] ARISTOT., *Anal. post.* I c.2 [t.5] (A c.2, 71*b*9-12).
[22] ARISTOT., *Anal. priora* I c.1 (A c.1, 24*b*22-24).

Pruébase la primera parte de la menor: Los términos de los primeros principios, en efecto, son universalísimos; por donde podemos entenderlos naturalmente, pues, como consta del I *Physicorum*, "las cosas universalísimas son las que primero se entienden"; pero, según el I *Posteriorum*, "en tanto se conocen y se entienden los principios, en cuanto se conocen los términos"; luego podemos naturalmente conocer los primeros principios.

11. Pruébase la segunda parte de la menor: La razón es porque, siendo los términos de los primeros principios universalísimos, se distribuyen, al distribuirse, a todos los conceptos inferiores; pero en los primeros principios los términos se toman universalmente; luego se extienden a todos los conceptos particulares, y, por lo mismo, a los extremos de todas las conclusiones especiales.

B) Desapruébase la opinión de los filósofos

12. Contra la posición de los filósofos se arguye de tres maneras.

Advertencia: Has de notar que las cosas sobrenaturales, cualesquiera que ellas fueren, son, en su referencia al hombre viador, inaccesibles a la razón natural ya en cuanto a su existencia, ya en cuanto a su necesidad para perfeccionamiento, ya, por último, en cuanto a su cognoscibilidad respecto aun del que las posee como en sujeto de inhesión. Por donde no es posible sobre el particular el empleo de la razón natural contra Aristóteles: si se arguye, en efecto, a base de las cosas creídas, carece de eficacia el razonamiento, pues salta a la vista que el filósofo no tendrá a bien conceder premisas de la fe. Conste, por tanto, que los razonamientos contra el filósofo aquí formulados tienen como una de las premisas alguna verdad creída o probada mediante verdad creída, y que, por lo mismo, no son sino persuasiones teológicas, en las cuales de una verdad de fe se llega a otra verdad de fe.

13. *Primer razonamiento principal.*—En cuanto a la primera manera de argüir, se razona así: Todo el que obra por conocimiento, necesita saber distintamente su fin. La razón es porque todo el que obra por un fin, obra movido de la apetencia de ese fin; pero todo el que obra de por sí, obra por un fin; luego todo el que obra de por sí, apetece a su modo ese fin. Luego, así como el agente natural debe necesariamente apetecer el fin, en atención al cual ha de obrar, así el agente espiritual, cuyo es obrar de por sí según el II *Physicorum*, reclama por necesidad la

Probatio primae partis minoris: quia termini principiorum primorum sunt communissimi, igitur illos naturaliter possumus intelligere, quia ex I *Physicorum*[23] communissima primo intelliguntur; "principia autem cognoscimus et intelligimus in quantum terminos cognoscimus", I *Posteriorum*[24]; ergo prima principia possumus naturaliter cognoscere[25].

11. Probatio secundae partis minoris: quia termini primorum principiorum sunt communissimi, igitur quando distribuuntur, distribuuntur pro omnibus conceptibus inferioribus; accipiuntur autem tales termini universaliter in primis principiis, et ita extendunt se ad omnes conceptus particulares, et per consequens ad extrema omnium conclusionum specialium.

B) Improbatio opinionis philosophorum

12. Contra istam positionem tripliciter potest argui.

Nota, nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali: si arguatur ex creditis, non est ratio contra philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum.

13. *Prima ratio principalis.*—Primo sic: omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis[26]. Hanc probo, quia omne agens propter finem agit ex appetitu finis[27]; omne per se agens agit propter finem[28]; igitur omne per se agens suo modo appetit finem. Igitur sicut agenti naturali est necessarius appetitus finis propter quem debet agere, ita agenti per cognitionem — quod etiam est per se agens, ex II *Physi-*

[23] ARISTOT., *Physic.* I t.3 (A c.1, 184*a*21-22).
[24] ARISTOT., *Anal. post.* I c.3 [t.6] (A c.3,72*b*23-25).
[25] Pro n.9-10 cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.6 q.1 arg.1 (I f.42A); a.1 q.2 in corp. (f.4B); q.5 in corp. (f.15B); q.12 in corp. (f.22L); a.13 q.3 arg.2 (f.91A).

[26] Cf. THOMAS, *S. theol.* I q.1 a.1 in corp. (IV 6*b*); *De veritate* q.14 a.10 arg.3 (ed. Parmen. IX 242*b*).
[27] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II t.8 (α c.2, 994*b*13-14).
[28] Cf. ARISTOT., *Physic.* II t.49 (B c.5,196*b*17-22).

apetencia del fin, en gracia del cual ha de ordenarse la acción del agente. Por donde la mayor es evidente.

Es así que el hombre no puede, por medios naturales, conocer distintamente su fin; luego, para así conocerlo, necesita conocimiento sobrenatural.

14. La menor es evidente. En efecto, pruébase primeramente por la autoridad del Filósofo, quien, siguiendo la razón natural, o admite la felicidad perfecta como consistente—así parece colegirse del I y X *Ethicorum*—en el conocimiento adquirido de las substancias separadas, o, si de manera terminante no la admite como perfección suprema posible a nosotros, no concluye, a la luz de la razón natural, a otra manera de felicidad; de suerte que sin otro apoyo que la razón natural es preciso o que yerre acerca del fin en particular o que se quede perplejo en la duda, respecto de lo cual en el I *Ethicorum* nos dice con escéptico acento: "Si algo hay que sea don de los dioses, es según razón que la felicidad exista."

15. Pruébase, en segundo lugar, la misma menor por la razón. No conocemos, en efecto, el fin propio de una substancia sino por los actos manifestativos de la misma

corum[29] — necessarius est appetitus sui finis propter quem debet agere[30]. Patet ergo maior.

Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis[31].

14. Minor patet: primo, quia Philosophus sequens naturalem rationem aut ponit felicitatem esse perfectam in cognitione acquisita substantiarum separatarum, sicut videtur velle I et X *Ethicorum*[32], aut si non determinate asserat illam esse supremam perfectionem nobis possibilem, aliam ratione naturali non concludit, ita quod soli naturali rationi innitendo vel errabit circa finem in particulari vel dubius remanebit; unde I *Ethicorum*[33] dubitando ait: "Si quod est deorum donum, rationabile est felicitatem esse"[34].

15. Secundo probatur eadem minor per rationem, quia nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis nisi ex actibus eius nobis manifestis ex quibus ostenditur quod talis

[29] ARISTOT., *Physic.* II t.49 (B c.5,196*b*17-22).
[30] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.4 q.3 in corp. (I f.31N-32O).
[31] Cf. THOMAS, *S. theol.* I q.1 a.1 in corp. (IV 6*b*); HENRICUS GAND., *Summa* a.4 q.5 in corp. (I f.32B-33E).
[32] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* I c.9 (A c.6,1097*b*22-1098*a*20); X c.8 (K c.7, 1177*a*12-1177*b*1); c.10 (c.8,1178*b*7-32; c.9,1179*a*22-32).
[33] Ib. c.13 (c.10,1099*b*11-13).
[34] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.12 in corp (f.21 I); a.4 q.5 in corp. et ad 5 (f.33B.I); a.3 q.3 in corp. (f.29L).

substancia, mediante los cuales vemos que tal fin corresponde a tal naturaleza; pero en el presente estado no sabemos ni por ciencia ni por experiencia que existen en nuestra naturaleza actos en cuya virtud nos sea dado conocer que la visión de las substancias separadas conviene a nosotros; luego no podemos naturalmente conocer tal fin como conveniente a nuestra naturaleza.

16. Es lo cierto al menos que la razón natural no puede conocer de manera determinada ciertas condiciones, en virtud de las cuales el fin se torna más apetecible y más fervientemente requerible. En efecto, aun dado que la razón bastara para probar que el fin del hombre consiste en ver a Dios cara a cara y fruir de Dios, no se podría de ahí concluir que la visión y fruición serán por siempre convenientes al hombre perfecto, es decir, al hombre en cuerpo y alma, como se dirá en el l.4 dist.43. Y, sin embargo, el que semejante bien sea perpetuo es una condición que hace el fin más apetecible que si fuese transitorio. Conseguir, en efecto, tal bien según la naturaleza perfecta resulta más apetecible que conseguirlo según el alma separada, como lo prueba San Agustín, XII *Super Genesim*. Luego es preciso conocer estas y otras parecidas condiciones inherentes al fin para intentarlo eficazmente, y, sin embargo, la razón natural es impotente para venir

finis sit conveniens tali naturae; nullos actus experimur nec cognoscimus inesse nostrae naturae pro statu isto ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis; igitur non possumus naturaliter cognoscere distincte quod ille finis sit conveniens naturae nostrae[35].

16. Hoc saltem certum est quod quaedam condiciones finis propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus non possunt determinate cognosci ratione naturali. Etsi enim daretur quod ratio sufficeret ad probandum quod visio Dei nuda et fruitio est finis hominis, tamen non concludetur quod ista perpetuo convenient homini perfecto, in anima et corpore, sicut dicetur in IV distinctione 43[36]. Et tamen perpetuitas huiusmodi boni est condicio reddens finem appetibiliorem quam si esset transitorium. Consequi enim hoc bonum in natura perfecta est appetibilius quam in anima separata, sicut patet per Augustinum[37] XII *Super Genesim*. Istas igitur et similes condiciones finis necessarium est nosse ad efficaciter inquirendum finem,

[35] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.4 q.5 in corp. (I f.32B-33D).
[36] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.43 q.2 n.90.
[37] AUGUST., *De Gen. ad litt.* XII c.35 n.68 (PL 34,483-484; CSEL XXVIII pars II 432,15-433,11).

en su conocimiento; luego se requiere una doctrina sobrenaturalmente comunicada.

17. *Segundo razonamiento principal.*—En cuanto a la segunda manera de argüir, se razona así: Toda naturaleza intelectual que obra por un fin necesita saber tres cosas acerca del mismo fin: cómo y en qué forma se consigue, todos los medios necesarios para conseguirlo y, por último, la suficiencia de estos medios para su consecución. Respecto de lo primero, es evidente: ignorando, en efecto, cómo y en qué forma debe lograr el fin, es preciso que también ignore la manera de disponerse para conseguirlo. Respecto de lo segundo, se prueba: la razón es porque, si no sabe todos los medios necesarios en orden al fin, podrá desviarse del fin, por ignorar la conexión necesaria entre algún acto necesario y el fin. Y, por último, respecto de lo tercero, hase de decir que, de no constarle que los dichos medios bastan, influido de la duda de si ignora algo necesario, no pondrá eficazmente en ejecución lo que es medio necesariamente requerido.

18. Es así que el viador no puede conocer, a la luz de la razón natural, estas tres cosas o miembros. Pruébase lo primero: La bienaventuranza se confiere, en efecto, a título de premio según los méritos que Dios acepta como dignos de ser así premiados, y, por lo mismo, no es, por necesidad natural, resultado de cualesquiera de nuestros

et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis; igitur requiritur doctrina supernaturaliter tradita.

17. *Secunda ratio principalis.*—Secundo sic: omni cognoscenti agenti propter finem necessaria est cognitio quomodo et qualiter acquiratur talis finis; et etiam necessaria est cognitio omnium quae sunt ad illum finem necessaria; et tertio necessaria est cognitio quod omnia illa sufficiunt ad talem finem. Primum patet, quia si nesciat quomodo et qualiter finis acquiratur, nesciet qualiter ad consecutionem ipsius se disponet. Secundum probatur, quia si nesciat omnia necessaria ad ipsum, propter ignorantiam alicuius actus necessarii ad ipsum poterit a fine deficere. Si etiam, quantum ad tertium, nesciantur illa necessaria sufficere, ex dubitatione quod ignoret aliquid necessarium, non efficaciter prosequetur illud quod est necessarium.

18. Sed haec tria non potest viator naturali ratione cognoscere. Probatio de primo [38], quia beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus acceptat tamquam digna tali praemio, et per consequens non naturali necessitate sequitur

[38] Cf. supra n.17.

actos, sino que se comunica contingentemente por Dios, cuyo es aceptar como meritorios algunos actos, ordenándolos a Sí mismo. Y esto, como se ve, no es naturalmente cognoscible, punto en que también se equivocaron los filósofos, según los cuales lo que inmediatamente viene de Dios, viene de El necesariamente. En cuanto a los dos miembros restantes—segundo y tercero—, son evidentes: es, en efecto, inaccesible a la razón natural la aceptación de la voluntad divina, de quien es aceptar tales o cuales obras como dignas de la vida eterna y determinar su suficiencia, ordenación que exclusivamente depende de la voluntad divina en referencia a aquellas cosas respecto de las cuales se ha contingentemente; luego, etc.

19. *Instancias contra los dos razonamientos principales.*—Contra estos dos razonamientos principales hácese doble instancia. Y primeramente en oposición al primer razonamiento: Toda naturaleza creada, en efecto, depende esencialmente de su causa "per se", sea cualquiera; pero, por razón de esta dependencia, el efecto conocido puede

ad actus nostros qualescumque sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante [39]. Istud non est naturaliter scibile, ut videtur, quia hic etiam errabant philosophi [40], ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario [41]. Saltem alia duo membra [42] sunt manifesta: non enim potest sciri naturali ratione acceptatio voluntatis divinae utpote tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna, et quod etiam illa sufficiant; dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet: igitur, etc.

19. *Instantiae contra duas rationes principales.* — Contra istas duas rationes [43] instatur. Contra primam [44] sic: omnis natura creata essentialiter dependet a qualibet per se causa eius, et propter talem dependentiam ex causato cognito potest sciri demonstratione quia [45] et cognosci quaelibet eius per se

[39] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.17 pars 1 q.3 n. [24-25]; *Quodl.* q.17 n [3-6].

[40] Cf. ARISTOT., *Physic.* VIII t.4-9 (O c.1,251*a*8-251*b*10); t.13-15 (c.1, 252*a*3-22); t.53 (c.6,259*b*32-260*a*19); *Metaph.* IX t.17 (O c.8,1050*b*7-28); XII t.30 (A c.6,1071*b*12-20); AVERROES, in h. l.: *Epitome in libros metaph.* tr.4 (ed. IUNTINA VIII f.385F-I); *Destructio destructionum philosophiae Algazelis* disp.1 (ed. IUNTINA IX f.15F-17F); AVICENNA, *Metaph.* VI c.2 (92*ra*); IX c.1 (101*va*-102*rb*); *Metaph. compendium* I pars 3 tr.1 c.3 (ed. CARAME 138-141).

[41] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.29 q.5 in corp. (I f.174I); a.30 q.4 ad 1 (f.181E-182K).

[42] Cf. supra n.17.

[43] Cf. supra n.13-18.

[44] Cf. supra n.13-16.

[45] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.13 [t.30] (A c.13,78*a*22-78*b*34).

conducir, mediante demostración "quia", al conocimiento de su causa "per se"; luego, siendo como es la naturaleza del hombre naturalmente cognoscible al hombre, pues es proporcionada a su potencia cognoscitiva, síguese que, conocida su naturaleza, puede uno subir naturalmente al conocimiento del fin a que se ordena esa misma naturaleza.

20. Confírmase la razón. En efecto, si conocida la naturaleza inferior, se conoce su fin, no es menos posible esto mismo en nuestro caso, pues no depende menos lo finible o lo ordenable al fin de su fin aquí, tratándose del caso propuesto, que de los demás.

21. Por aquí se ve por la misma razón que la proposición asumida en la prueba de la menor, a saber: "El fin de la substancia no se conoce sino por sus actos", resulta falsa, pues conociendo la naturaleza en sí puede uno conocer el fin inherente a la misma mediante demostración "quia".

22. Y si alguien dijese que la razón concluye al conocimiento natural del hombre respecto de su fin natural, pero no respecto de su fin sobrenatural, contradícele San Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum:* "Poder tener fe como poder tener caridad—dice—es de la naturaleza de los hombres; pero tener fe como tener caridad, esto es de la gracia de los fieles." Luego si la naturaleza del hombre es naturalmente cognoscible al hombre, lo son asimismo naturalmente la potencia en cuanto potencia de tal naturaleza y la ordenabilidad de ésta a su fin, a cuya consecución disponen la fe y la caridad.

causa; igitur cum natura hominis sit homini naturaliter cognoscibilis, quia non est potentiae eius cognitivae improportionalis, sequitur quod ex ista natura cognita possit naturaliter cognosci finis illius naturae [46].

20. Confirmatur ratio: si enim ex natura inferiori cognita cognoscatur eius finis, non hoc minus est possibile in proposito, quia nec minor dependentia in proposito finiti ad suum finem est quam in aliis [47].

21. Ex hac etiam ratione videtur quod falsa sit illa propositio 'finis substantiae non cognoscitur nisi ex eius actibus [48], quae assumebatur in probatione minoris, quia ex cognitione naturae in se potest eius finis cognosci demonstratione quia.

22. Quod si dicatur quod ratio concludit hominem posse naturaliter cognoscere suum finem naturalem, non autem de fine supernaturali, contra, Augustinus [49] libro *De praedestinatione sanctorum:* Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum, quamvis habere fidem, sicut habere caritatem, gratiae sit fidelium". Si ergo natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, naturaliter est etiam cognoscibilis illa potentia ut est talis naturae, et per consequens ordinabilitas talis naturae ad finem ad quem fides et caritas disponit.

[46] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.4 q.8 in corp. (f.34V-35X).
[47] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.4 q.8 in corp. (I f.34V-35V).
[48] Cf. ib. ad 1 et 2 (f.35Y.Z).—Cf. supra n.15.
[49] August., *De praedest. sanct.* c.5 n.10 (PL 44,968).

23. El hombre apetece naturalmente el fin que, según tú piensas, es sobrenatural; luego el hombre está naturalmente ordenado a fin sobrenatural; luego, conocida esta ordenación, puede demostrarse ese mismo fin, como del conocimiento de la naturaleza puede concluirse el fin a que ella se ordena.

24. Además, estas dos cosas, a saber: que, según Avicena, primer objeto del entendimiento es el ser, y que en Dios perfectísimamente se salva la razón del ser, son naturalmente cognoscibles; pero fin de toda potencia es el objeto que, entre los que se contienen en el primer objeto de la misma, es el óptimo, pues sólo en él se halla, como se dice en el X *Ethicorum,* perfecto descanso y perfecto deleite; luego que el hombre se ordena según entendimiento a Dios como a su fin, es naturalmente cognoscible.

23. Item, homo naturaliter appetit finem illum quem dicis supernaturalem; igitur ad illum finem naturaliter ordinatur [50]; igitur ex tali ordinatione potest concludi finis ille ut ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum.

24. Item, naturaliter est cognoscibile primum obiectum intellectus esse ens, secundum Avicennam [51], et naturaliter cognoscibile est in Deo perfectissime salvari rationem entis; finis autem cuiuscumque potentiae est optimum eorum quae continentur sub eius obiecto primo, quia in illo solo est perfecta quietatio et delectatio [52], ex X *Ethicorum* [53], ergo naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad Deum tamquam ad finem.

[50] Pro n.22-23 cf. Henricus Gand., *Summa* a.8 q.2 ad 1 (I f.65N); a.4 q.5 in corp. et ad 1 (f.33C-F).
[51] Avicenna, *Metaph.* I c.6 (72*rb*). Cf. Henricus Gand., ib. a.3 q.4 arg.1 (f.29O); a.7 q.3 ad 4 (f.51L); a.19 q.1 in corp. (f.115B).—Cf. supra n.1.
[52] Cf. ib. a.4 q.9 in corp. (f.35B-D).
[53] Aristot., *Eth. ad Nic.* X c.4 (K c.4,1174*b*14-23): "Sensus omnis ad sensibile operantis, perfecte attrahere dispositi ad pulcherrimum sub sensu iacentium; tale enim maxime esse videtur perfecta operatio ... Haec autem utique perfectissima erit et delectabilissima. Secundum omnem enim sensum est delectatio; similiter autem et intellectum et speculationem. Delectabilissima autem perfectissima; perfectissima autem quae bene habentis ad studiosissimum eorum quae sub ipsam".

25. Confírmase la razón: El que tiene a su alcance natural el conocimiento de potencia cualquiera, puede también conocer naturalmente, ya cuál es su primer objeto, ya la razón constitutiva del primer objeto, concluyendo que el objeto que la realiza perfectísimamente es el fin de dicha potencia; pero la mente, según sentencia de San Agustín, en el libro *De Trinitate*, se conoce a sí misma; luego conoce cuál es su primer objeto. Conoce asimismo que Dios no es extraño a la razón de primer objeto, pues de otra suerte no sería inteligible a la mente; luego conoce que Dios es el ser óptimo en que se salva la razón de primer objeto respecto a sí misma, y fin a que se ordena la potencia.

26. Y, en segundo lugar, en oposición al segundo razonamiento, argúyese de esta manera: Si por un extremo, en efecto, se conoce el otro extremo, luego también se conocen los medios; pero los medios entre la naturaleza y el fin a que se ordena la naturaleza son necesarios para la consecución del fin; luego así como por el conocimiento de la naturaleza venimos en conocimiento del fin, según queda ya probado, de la misma manera pueden conocerse, según parece, los medios necesarios para conseguir el fin.

27. Confírmase la razón: Salta a la vista, en efecto,

25. Confirmatur ratio, quia cui naturaliter cognoscibilis est potentia aliqua, ei naturaliter cognoscibile est quid sit eius primum obiectum, et ulterius, potest cognoscere in quo salvatur ratio illius primi obiecti et quod perfectissimum tale est finis potentiae; mens autem nota est sibi, secundum Augustinum[54] *De Trinitate;* igitur sibi est notum quid sit eius primum obiectum[55]. Et novit Deum non excedi a ratione illius primi obiecti, quia tunc nullo modo esset ab ipsa mente intelligibilis[56]; ergo novit Deum esse optimum in quo salvatur ratio sui obiecti, et ita ipsum novit esse finem potentiae.

26. Contra secundam rationem[57] arguitur sic: si per unum extremum cognoscitur aliud extremum, ergo et media; sed necessaria ad consecutionem finis sunt media inter naturam et finem suum consequendum[58]; igitur cum ex cognitione naturae possit finis cognosci, secundum prius probata[59], videtur quod similiter media ad finem necessaria possunt cognosci.

27. Confirmatur ratio: ita enim in proposito videtur esse

[54] AUGUST., *De Trin.* IX c.11-12 n.16.18 (PL 42,970).
[55] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.40 q.7 arg.2 et in corp. (I f.259G.H).
[56] Cf. ib. a.4 q.5 in corp., (f.33C).
[57] Cf. supra n.17-18.
[58] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.4 q.9 in corp. (f.35B).

que la conexión entre un ser y su fin es tan necesaria en nuestro caso como en los demás; pero en los demás casos, precisamente a causa de la conexión, conocido el fin se conocen las demás cosas ligadas con el fin, como cuando, habida consideración de la salud, se concluye que tales o cuales cosas se requieren para la salud; luego, etc.

28. *Respuesta a las instancias.* — Viniendo, pues, al primer argumento, digo que, si bien como punto de arranque tiene el fin, en cuanto causa final, y no en cuanto resultado de la operación—distinción de fines que se tratará más adelante—, que tanto él como el siguiente basado en San Agustín, y el tercero cuyo fundamento es la potencia y su primer objeto, si se consideran en su punto de contacto, suponen nuestra naturaleza o potencia intelectiva como naturalmente cognoscible para nosotros; suposición que—tomada la naturaleza bajo el aspecto propio y especial según el cual se ordena a fin determinado, es capaz de la gracia consumada y tiene a Dios como perfectísimo objeto—resulta ciertamente falsa. Y en verdad, si del presente estado se trata, no se conoce ni nuestra alma ni nuestra naturaleza sino según razón general, abstraíble de cosas sensibles, como se verá más adelante en la distinción 3.

necessaria conexio entium ad ipsum finem sicut est in aliis; sed propter talem conexionem in aliis ex fine cognoscuntur alia, sicut per rationem sanitatis concluditur talia et talia requiri ad sanitatem; igitur etc.[60]

28. *Responsio ad instantias.*—Ad primum[61] istorum dico quod licet procedat de fine qui est causa finalis et non de fine attingendo per operationem—quorum finium distinctio dicetur infra[62]—potest tamen dici ad illud, et ad sequens de Augustino[63], et ad tertium de potentia et primo obiecto[64], unica responsione, quod omnia accipiunt naturam nostram vel potentiam intellectivam esse nobis naturaliter cognoscibilem; quod falsum est, sub illa ratione propria et speciali sub qua ad talem finem ordinatur, et sub qua capax est gratiae consummatae, et sub qua habet Deum pro perfectissimo obiecto. Non enim cognoscitur anima nostra a nobis nec natura nostra pro statu isto nisi sub aliqua ratione generali, abstrahibili a sensibilibus, sicut patebit infra distinctione[65]. Et secundum

[59] Cf. supra n.19.
[60] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.3 q.3 arg.1 (f.28K).
[61] Cf. supra n.19-21.
[62] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.1 pars 1 q.1 n. [5].
[63] Cf. supra n.22.
[64] Cf. supra n.24.
[65] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n. [24].

Y es cosa cierta que, cuando según esta razón general se mira el alma, no se ve le convenga ni ordenarse a dicho fin, ni capacitarse para recibir la gracia, ni tener a Dios por objeto de todo en todo perfecto.

29. *Pasemos ahora a la forma de cada argumento.* A lo que se dice que, partiendo del ser en su ordenación al fin, puede demostrarse el fin por demostración "quia", respondo que esto no es verdad sino cuando se conoce el ser en orden al fin según razón propia, en conformidad a la cual el ser tiene determinado fin. Y así es falsa la menor. Y a la prueba por proporción respondo que, si bien el alma respecto de sí misma es idéntica, sin embargo, en el presente estado, no dice proporción a sí en cuanto objeto, sino según razones generales que pueden abstraerse de cosas imaginables.

30. Y a lo que en confirmación de la razón se añade, respondo que no se conocen tampoco los fines propios de las demás substancias, es decir, los fines inherentes a las mismas según razones propias, a no ser que existan actos manifestativos mediante los cuales se concluya al orden de las mismas a su fin propio.

31. Y por aquí tenemos camino abierto a lo que se añade contra la prueba de la menor, a saber: que la proposición "no conocemos el fin propio de una substancia

talem generalem rationem non convenit sibi ordinari ad illum finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro obiecto perfectissimo.

29. Tunc ad formam. Cum dicitur quod ex ente ad finem potest demonstrari finis demonstratione quia [66], dico quod non est verum nisi cognito ente ad finem sub illa ratione propria sub qua habet finem illum. Sic minor est falsa.—Et cum probatur per proportionem [67], dico quod licet mens sit eadem sibi, non tamen pro statu isto est sibi proportionalis tamquam obiectum nisi secundum rationes generales quae possunt abstrahi ab imaginabilibus.

30. Ad confirmationem [68] dico quod nec aliarum substantiarum fines proprii cognoscuntur, qui scilicet sunt earum secundum rationes proprias, nisi sint aliqui actus manifesti ex quibus concludatur ordo earum ad talem finem.

31. Et ex hoc patet ad illud quod additur [69] contra probationem minoris, quod illa propositio non est falsa, 'non cognos-

[66] Cf. supra n.19.
[67] Cf. ibidem.
[68] Cf. supra n.20.
[69] Cf. supra n.21.

sino por actos manifestativos de la misma" no es falsa, pues no exige que el fin no pueda conocerse de otra manera. Respecto de lo cual digo, y como cosa verdadera, que si se conociera la substancia según razón propia, podríase conocer también, mediante ella así conocida, su causa "per se". Pero no es así como conocemos ahora las substancias; por donde, en el presente estado, no nos es dado concluir al fin propio de las mismas, sino por medio de actos que las manifiestan con evidencia, como cuando venimos en conocimiento del fin según razón universal y en confuso. En lo que se intenta fallan aquí las dos vías; pero la prueba de la menor enlaza ambas, llegando a la primera cuando admite la ignorancia del acto, y a la segunda al negar el conocimiento de la substancia en sí misma.

32. Al segundo argumento basado en San Agustín, digo que poder tener caridad en cuanto ésta dice respecto a Dios amable en Sí según razón propia, es cosa que conviene a la naturaleza del hombre considerado según razón especial, y no según razón común al mismo y a las cosas sensibles; por donde en el presente estado no pueden conocerse naturalmente ni esa potencialidad amativa referente al hombre, ni el hombre en cuanto al aspecto según el cual le pertenece la potencia amativa. Y según esto res-

citur a nobis finis proprius substantiae nisi per actum eius manifestum' [70]; non enim accipit propositio quod non posset aliter finis cognosci. Bene enim verum est quod si substantia cognosceretur sub propria ratione, ex ipsa sic cognita posset eius per se causa cognosci. Sed non sic cognoscitur a nobis nunc aliqua substantia, et ideo nunc nullum finem possumus concludere proprium substantiae nisi per actum evidentem de illa substantia ut nota in universali et confuse. In proposito deficit utraque via; sed probatio minoris [71] tangit unam, de ignorantia actus, supponendo aliam, de ignorantia scilicet naturae in se.

32. Ad secundum de Augustino [72] dico quod illa potentia habendi caritatem ut ipsa est dispositio respectu Dei in se sub propria ratione amandi, convenit naturae hominis secundum rationem specialem, non communem sibi et sensibilibus; ideo non est illa potentialitas naturaliter cognoscibilis pro statu isto de homine, sicut nec homo cognoscitur sub illa ratione sub qua eius est haec potentia. Ita respondeo ad istud in quantum adduci

[70] Cf. supra n.15.
[71] Cf. ibidem.
[72] Cf. supra n.22.

pondo al argumento en cuanto puede aducirse en favor de la conclusión principal, contraria a la menor de la razón primera. Pero en cuanto se aduce contra la respuesta acerca del fin natural y sobrenatural, respondo concediendo que Dios es fin natural del hombre, asequible, empero, no natural, sino sobrenaturalmente. Y esto se prueba por la razón siguiente relativa al deseo natural, y la concedo.

33. Y, por último, al tercer argumento respondo negando, no sólo lo que se asume, es decir, que primer objeto de nuestro entendimiento es el ser—y esto según su total indiferencia así a lo sensible como a lo insensible—, sino también que, según Avicena, esto es naturalmente cognoscible. Mezcló, en efecto, Avicena su secta—fue ésta la mahometana—con teorías filosóficas, y así dijo algunas cosas, hablando en filósofo, como probadas por la razón, y otras en consonancia con su secta; por donde admite exclusivamente, IX *Metaphysicae*, cap.7, que el alma separada conoce la substancia inmaterial en sí misma, admitiendo, por lo mismo, que en el primer objeto del entendimiento se contiene la substancia inmaterial. No procedió así Aristóteles, en cuya sentencia primer objeto de nuestro entendimiento es o parece ser la quididad sensible en sí misma o en su inferior, y ésta es la quididad abstraíble de las cosas sensibles.

potest ad conclusionem principalem [73], scilicet oppositam minori rationis primae [74]. Sed in quantum adducitur contra illam responsionem de fine supernaturali et naturali [75], respondeo: concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter [76]. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali [77], quam concedo.

33. Ad aliud [78] negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum [79]. Miscuit enim sectam suam—quae fuit secta Machometi—philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae: unde expresse ponit libro IX *Metaphysicae* [80] cap.7 animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se, et ideo sub obiecto primo intellectus habuit ponere substantiam immaterialem contineri [81]. Non sic Aristoteles [82]; sed secundum ipsum, primum obiectum intellectus nostri est vel videtur esse quiditas sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori; et haec est quiditas abstrahibilis a sensibilibus.

[73] Cf. supra n.19-20.
[74] Cf. supra n.14-15.
[75] Cf. supra n.22.
[76] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.2 in corp. (I f.91T-X); a.8 q.2 in corp. (f.64H).
[77] Cf. supra n.23.
[78] Cf. supra n.24.
[79] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.21 q.3 in corp. (f.126D-E); q.2 ad 3 (f.124P); a.19 q.1 ad 3 et 4 (f.115K-116L); a.7 q.6 ad 2 (f.56R-S); q.2 ad 2 (f.118F); a.26 q.2 ad 1 (f.159T).—Cf. infra n.92.
[80] AVICENNA, *Metaph.* IX c.7 (107*ra*).
[81] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.5 in corp. (I f.134B-135F).
[82] ARISTOT., *De an.* III t.26 (Γ c.6,430*b*27-29); t.30 (c.7,431*a*14-17); t.32 (431*b*2); t.39 (c.8,432*a*8-9).

34. Y a lo que se dice en confirmación del argumento que se apoya en San Agustín, respondo diciendo que la sentencia agustiniana debe referirse al acto primero, de todo en todo suficiente de suyo respecto del acto segundo, pero impedido, sin embargo, por ahora; impedimento que hace que el acto segundo no se origine por ahora del acto primero. De esto se tratará más profusamente después.

35. Y si contra esto se objeta primero: Que el hombre en el estado de su condición originaria pudo conocer su naturaleza, luego también el fin inherente a la misma, como se deduce de la razón primera; luego tal conocimiento no es sobrenatural.

36. Y segundo contra la respuesta a la razón última: Si por eso no se conoce el primer objeto del entendimiento, porque no se conoce el entendimiento según su omnímoda razón propia, punto de vista desde el cual se refiere al primer objeto, resulta que de ningún objeto puede sa-

34. Quod autem dicitur in confirmatione illius rationis de Augustino [83], respondeo: dico quod dictum Augustini debet intelligi de actu primo, sufficiente omnino ex se respectu actus secundi, sed tamen nunc impedito; propter quod impedimentum actus secundus non elicitur nunc ex primo actu. De hoc amplius infra [84].

35. Si obiciatur contra istud quod homo in statu naturae institutae potuit cognoscere naturam suam, ergo et finem naturae, ex deductione primae rationis [85]; ergo illa cognitio non est supernaturalis.

36. Item, contra responsionem [86] ad ultimam rationem: si ideo non cognoscitur quid sit obiectum primum intellectus, quia non cognoscitur intellectus sub omni ratione propria sub qua respicit tale obiectum, igitur non potest cognosci de quocum-

[83] Cf. supra n.25.
[84] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n. [24-25].
[85] Cf. supra n.19.
[86] Cf. supra n.33.

berse si es inteligible; la razón es porque no se conoce la potencia según razón omnimodamente propia, aspecto bajo el cual dice respecto a todo objeto en cuanto objeto inteligible.

37. Respondo: En cuanto a lo primero, sería menester decir cuál fue el conocimiento del hombre según su institución, lo cual se deja para otro lugar. Hase de decir, sin embargo, que respecto del hombre viador, en el presente estado, dicho conocimiento es sobrenatural, pues excede su facultad natural, y natural digo en cuanto al estado de naturaleza caída.

38. Y en cuanto a lo segundo, respondo concediendo que no conocemos al presente el alma o potencia del alma de manera tan distinta que por ella vengamos en conocimiento del objeto inteligible que le corresponda; pero el mismo acto, cuya experiencia tenemos, nos lleva a la conclusión de que la potencia y la naturaleza, de los que el acto se origina, tienen por objeto lo que percibimos al alcance del acto, de suerte que no concluímos al objeto de la potencia por el conocimiento de la potencia en sí, sino por el conocimiento del acto experimentado. Sin embargo, por lo que al objeto sobrenatural toca, de ambos conocimientos no poseemos ninguno, por cuya causa aquí fallan

que quod ipsum sit intelligibile, quia non cognoscitur potentia sub omni ratione propria sub qua respicit quodcumque ut obiectum intelligibile.

37. Respondeo: ad primum[87] requireret dici, qualis fuit cognitio hominis instituti, quod usque alias differatur[88]. Saltem tamen respectu viatoris pro statu isto est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem eius naturalem excedens; naturalem, dico, secundum statum naturae lapsae.

38. Ad secundum[89] concedo quod non habetur modo cognitio de anima vel aliqua eius potentia ita distincta quod ex ipsa possit cognosci quod aliquod obiectum intelligibile sibi correspondeat; sed ex ipso actu quem experimur concludimus potentiam et naturam cuius est ille actus illud respicere pro obiecto quod percipimus attingi per actum, ita quod obiectum potentiae non concludimus ex cognitione potentiae in se sed actus quem experimur. Sed de obiecto supernaturali neutram

[87] Cf. supra n.35.
[88] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.1 pars 2 q.2 n. [7].
[89] Cf. supra n.36.

las dos vías que hay de conocer el fin propio de la naturaleza.

39. Y pasando ahora al argumento contra la segunda razón, respondo que la respuesta es evidente, pues supone algo que ha sido ya negado. Y a lo que, por último, en confirmación de la razón mencionada se añade, digo que, cuando el fin sigue naturalmente a las cosas que se ordenan al fin, y naturalmente las preexige entonces, partiendo del fin pueden demostrarse las cosas que son en orden al fin; pero aquí no se da consecución natural, sino tan sólo la aceptación de la voluntad divina que compensa los méritos como dignos de tal fin, que no es sino la bienaventuranza eterna.

40. *Tercer razonamiento principal.*—Además, en cuanto a la tercera manera de argüir contra la opinión de los filósofos, VI *Metaphysicae*, se razona principalmente de dos maneras. De las cuales la primera es ésta: Conocer substancias separadas es conocer nobilísimamente, pues nobilísimo es el objeto a que tal conocimiento se refiere; luego, tratándose de substancias separadas, conocer sus realidades propias es noble en extremo y necesario, pues estas realidades propias son objetos cognoscibles más perfectos

cognitionem possumus habere; et ideo ibi deficit utraque via cognoscendi finem proprium illius naturae.

39. Ad argumentum[90] contra secundam rationem patet, quia supponit quoddam[91] iam negatum[92].—Ad confirmationem[93] illius rationis dico quod quando finis sequitur naturaliter ea quae sunt ad finem et naturaliter praeexigit illa, tunc ex fine possunt concludi ea quae sunt ad finem; hic autem non est consecutio naturalis, sed tantum acceptatio voluntatis divinae, compensantis ista merita tamquam digna fine tali.

40. *Tertia ratio principalis.*—Item tertio arguitur contra opinionem philosophorum principaliter VI *Metaphysicae*[94]: cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, quia circa nobilissimum genus[95]; igitur cognitio eorum quae sunt propria eis est maxime nobilis et necessaria, nam illa propria eis sunt perfectiora cognoscibilia quam illa in quibus conveniunt cum sensibilibus. Sed illa propria non possumus cognoscere ex puris

[90] Cf. supra n.26.
[91] Cf. supra n.19.
[92] Cf. supra n.28-29.
[93] Cf. supra n.27.
[94] ARISTOT., *Metaph.* VI t.2 (E c.1,1026a21-23): "honorabilissimam scientiam oportet circa honorabilissimum genus esse; ergo theoricae aliis scientiis desiderabiliores sunt; haec autem [id est theologia] de theoricis".
[95] Cf. etiam HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.3 in corp. (I f.50E).

que aquellas otras en las que las substancias separadas convienen con las cosas sensibles. Pero semejantes realidades propias no podemos conocerlas sólo por medios puramente naturales. La razón es porque si fuese posible hallar una ciencia que nos enseñara las mencionadas realidades propias, esto sería en la metafísica; pero no nos es dado tener metafísica de los atributos propios de las substancias separadas, como es evidente. Luego, al decir del Filósofo, I *Metaphysicae*, es necesario al sabio conocer todas las cosas en general, y no en particular, por lo que añade: "El que conoce ideas universales, ése conoce en algún modo todos los sujetos." Y advierte que allí "sabio" llama al metafísico y a la metafísica "sabiduría".

41. Pruébase esto mismo, en segundo lugar: La razón es porque estas propiedades no se conocen mediante conocimiento "propter quid", sino después de haber sido conocidos los sujetos propios de las mismas, los cuales son los únicos que incluyen las propiedades "propter quid"; pero los sujetos propios en que se sustentan las propiedades no son naturalmente cognoscibles a nosotros; luego, etc.

Pero tampoco las conocemos por demostración "quia" o por los efectos. Aserto que se prueba diciendo que los efectos, en cuanto a estas propiedades, dejan el entendimiento en duda o lo inducen a error. Lo cual aparece cla-

naturalibus tantum. Primo, quia si in aliqua scientia modo possibili inveniri traderentur talia propria, hoc esset in metaphysica; sed ipsa non est possibilis a nobis naturaliter haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum, ut patet. Et hoc est quod dicit Philosophus I *Metaphysicae* [96], quod oportet sapientem omnia cognoscere aliqualiter, et non in particulari; et subdit: "Qui enim novit universalia, novit aliqualiter omnia subiecta" [97]. 'Sapientem' vocat ibi metaphysicum, sicut metaphysicam vocat ibi 'sapientiam' [98].

41. Secundo probo idem, quia non cognoscuntur ista propria cognitione propter quid nisi cognita sint propria subiecta, quae sola includunt talia propter quid; sed propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc.

Nec cognoscimus ista eorum propria demonstratione quia et ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista propria, vel abducunt illum in erro-

[96] ARISTOT., *Metaph.* I [c.2] (A c.2,982*a*8-10).
[97] Ibidem (lin.21-23).
[98] Ibidem (lin.10-14.14-17). Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.3 q.3 in corp. (I f.29L) ; a.7 q.3 arg. 4 (f.49A).

ro en las propiedades de la substancia primera inmaterial considerada en sí misma. Propiedad suya es, en efecto, comunicarse a tres personas. Pero los efectos no la ponen de manifiesto, pues no provienen de Dios en cuanto trino. Y si de los efectos concluyésemos a la causa, seríamos llevados más bien a la parte contraria o al error, ya que en ningún efecto existe naturaleza no supositada. Asimismo propiedad es de la primera naturaleza causar "ad extra" contingentemente; y, sin embargo, los efectos inducen a parte contraria o al error, como es de ver en la opinión de los filósofos, según los cuales el primer ser causa necesariamente cuanto causa. Y en cuanto a las propiedades de las demás substancias, tenemos el mismo resultado, como quiera que los efectos nos conducen más a su sempiternidad y necesidad que a su contingencia y temporalidad. De la misma manera vemos filósofos que, basándose en los movimientos, concluyen a la correspondencia entre el número de las substancias separadas y el número de los movimientos celestes, y añaden que estas substancias son no sólo bienaventuradas, sino también impecables. Afirmaciones que son absurdas.

rem. Quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprietas enim eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trino. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu invenitur una natura nisi in uno supposito [99]. Proprietas etiam istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum huius magis effectus ducunt in errorem, sicut patet per opinionem philosophorum [100], ponentium primum necessario causare quidquid causat. De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet idem [101], quia effectus magis ducunt in sempiternitatem et necessitatem earum quam in contingentiam et novitatem, secundum eos [102]. Similiter videntur etiam philosophi ex motibus concludere quod numerus illarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum caelestium [103]. Similiter quod istae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles. Quae omnia sunt absurda.

[99] Cf. BONAV., *Sent.* I d.3 q.4 arg.2 in opp. (I 76*a*).
[100] Cf. supra n.18.
[101] Cf. ARISTOT., *Metaph.* XII t.42-50 (Λ c.8,1073*a*14-1074*b*14) ; AVERROES, in h. l. ; *Epitome in libros metaph.* tr.4 (ed. IUNTINA VIII f.386M-392B) ; AVICENNA, *Metaph.* IX c.2 (103*rb*-103*va*) ; c.3 (104*rb*) ; c.4 (104*vb*-105*rb*) ; *Metaph. compendium* I pars 4 tr.1 c.1 et tr.2 c.1 (ed. CARAME 169-172.192-196).
[102] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.3 in corp. (I f.154H).
[103] Cf. ib. (f. 154H-I).

42. *Instancia contra el tercer razonamiento principal.* Contra el tercer razonamiento principal arguyo de esta manera. Todas las verdades necesarias referentes a substancias separadas que nos son al presente cognoscibles por la fe o por revelación pública, podemos también conocerlas a la luz de la razón natural. La razón es porque las verdades, cuyos términos conocemos naturalmente, nos son también naturalmente inteligibles; pero conocemos naturalmente los términos de todas las verdades necesarias reveladas; luego, etc.

43. Pruébase la mayor: Estas verdades necesarias, en efecto, son inmediatas o mediatas; si son inmediatas, luego las conocemos en conociendo los términos, I *Posteriorum,* y si, por el contrario, son mediatas, luego, como quiera que podemos conocer los extremos, también nos es posible conocer el medio entre los extremos. Y conectando el medio con ambos extremos, obtenemos premisas o mediatas o inmediatas; si inmediatas, conclúyase como antes; y si mediatas, habráse de proceder conociendo el medio entre los extremos y uniéndolo con los extremos hasta llegar a verdades necesarias inmediatas. Luego habremos de llegar, en definitiva, a verdades necesarias inmediatas, las cuales se entienden entendidos los términos y de las cuales se originan todas las verdades necesarias mediatas; luego pue-

42. *Instantia contra tertiam rationem principalem.*—Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo, etc. [104]

43. Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitis terminis, I *Posteriorum* [105]; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungendo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae; si immediatae, idem quod prius; si mediatae, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediata, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria me-

[104] Cf. ib. a.13 q.13 arg.2 (f.91A).
[105] ARISTOT., *Anal. post.* I c.3 [t.6] (A c.3,72b23-25).

den éstas conocerse naturalmente por medio de las verdades inmediatas.

44. Pruébase la menor del razonamiento principal. La razón es porque el que tiene fe y el que no la tiene, si mutuamente se contradicen, vienen a contradecirse no sólo en cuanto a los nombres, sino también en cuanto a los conceptos, como se echa de ver cuando disputan entre sí un filósofo y un teólogo acerca de la proposición: "Dios es trino"; donde mientras el uno niega, el otro afirma no sólo el mismo nombre, sino también el mismo concepto; luego todo el concepto simple que tiene el teólogo lo tiene asimismo el filósofo.

45. *Respuesta a la instancia.*—Respecto de esta instancia, respondo como sigue: En cuanto a las substancias separadas existen ciertas verdades inmediatas. Señalemos, pues, de entre ellas una primera e inmediata y llamémosla *a*. Es de saber que van incluídas en ella muchas otras verdades mediatas, como son todas aquellas que enuncian particularmente términos comunes respecto del predicado, de términos comunes respecto del sujeto, y llámense *b*, *c*. Son éstas verdades que no ofrecen evidencia sino en virtud de la verdad inmediatamente entendida, y según esto ni son cognoscibles sino por recurso a la inteligencia de la verdad primera e inmediata. Ahora bien, si hubiese un

diata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter [106].

44. Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista 'Deus est trinus', ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste [107].

45. *Responsio ad instantiam.*—Ad istud respondeo. De substantiis separatis sunt aliquae veritates immediatae. Accipio tunc aliquam veritatem talem primam et immediatam, et sit *a*. In illa includuntur multae veritates mediatae, puta omnes quae enuntiant particulariter communia ad praedicatum de communibus ad subiectum; dicantur *b*, *c*. Ista vera mediata non habent evidentiam nisi ex aliquo immediato. Igitur non sunt natae sciri nisi ex isto immediato intellecto. Si igitur aliquis intellectus possit intelligere terminos *b* et componere eos ad invicem, non

[106] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* VIII q.14 in corp. (f.325K).
[107] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.3 ad 3 (I f.92L).

entendimiento capaz no sólo de conocer los términos de la verdad *b*, sino también de unirlos entre sí, pero sin que pudiese entender los términos de la verdad *a* ni, por lo mismo, la verdad *a*, tendríamos que la verdad *b* sería neutral o indiferente respecto del mismo entendimiento, pues no se conoce ni por evidencia propia ni por evidencia recibida de la verdad inmediata, la cual, según la hipótesis, no es conocida. Otro tanto ocurre en nuestro caso. Tenemos, en verdad, ciertos conceptos comunes de substancias así materiales como inmateriales y podemos unirlos entre sí; pero semejantes nexos no son evidentes sino en fuerza de las verdades inmediatas, cuyo objeto son las quididades según razón especial y propia, quididades que así miradas son inaccesibles a nuestra inteligencia; por donde resulta que estas verdades generales no se conocen a la luz de conceptos generales.

46. Ejemplo: si pudiese uno concebir el triángulo según propia razón, pero fuese, sin embargo, capaz de abstraer del cuadrado la razón de la figura, con todo no le sería posible concebir la primacía como propiedad del triángulo, pues semejante propiedad no se concibe sino abstrayéndola del triángulo; adviértase, sin embargo, que la primacía puede abstraerse de otras primacías: de los números, por ejemplo. Y aunque su entendimiento fuese capaz de formular la proposición: "Alguna figura es primera", por aprehender los términos de la misma, resultaríale, sin

autem possit intelligere terminos *a* nec per consequens ipsum *a*, *b* erit intellectui suo propositio neutra, quia nec nota ex se nec ex immediata, quia illa, per positum, non est nota. Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere; sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quiditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quiditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus.

46. Exemplum: si possibile esset alicui concipere triangulum sub propria ratione, posset tamen abstrahere a quadrangulo rationem figurae et eam concipere, impossibile esset etiam sibi concipere primitatem ut est propria passio trianguli, quia sic non concipitur nisi ut abstrahitur a triangulo; posset tamen primitatem abstrahere ab aliis primitatibus, puta in numeris. Iste intellectus licet posset formare compositionem hanc 'aliqua figura est prima', quia terminos eius potest apprehendere, ta-

embargo, indiferente, como quiera que se trata de una proposición mediata, contenida en esta inmediata: "El triángulo es así, es decir, determinadamente, primero." Y porque el entendimiento no puede entender la inmediata ni sus términos siquiera, por eso no puede conocer la mediata, la cual solamente de la inmediata tiene evidencia.

47. Y según esto respondo al argumento: en cuanto a la mayor, la niego, y en cuanto a la prueba que se aduce, digo que aquellas verdades necesarias son mediatas. Y a lo que dices: "Luego podemos concebir el medio entre los extremos", respondo negando la consecuencia, porque a veces el medio entre los extremos está esencialmente ordenado, como cuando lo esencial pertenece a uno de los extremos, o la propiedad anterior dice respecto a la propiedad posterior, y entonces el medio sirve para concluir universalmente un extremo de otro extremo. Y según esto concedo que todo el que conoce los extremos, puede conocer también el medio entre los extremos, pues entonces el concepto del medio, si se compara con uno de los extremos, o se incluye en él o se identifica con él. Pero si el medio es particular y está contenido en uno de los extremos sin que diga orden esencial a los extremos, entonces no se sigue que el que pueda concebir los extremos generales puede

men illa compositio formata erit sibi neutra, quia ista est mediata, inclusa in ista immediata 'triangulus est sic primus'; et quia hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos eius, ideo non potest mediatam scire, quae ex hac immediata tantum habet evidentiam.

47. Per hoc ad argumentum [108]: nego maiorem; ad probationem [109] dico quod illa necessaria sunt mediata.—Et cum dicis 'igitur possumus concipere medium inter extrema', nego consequentiam, quia medium inter extrema quandoque est essentialiter ordinatum, puta quod quid est alterius extremi [110] vel passio prior respectu passionis posterioris; et tale est medium ad universaliter concludendum extremum de extremo. Concedo igitur quod quicumque potest intelligere extrema, potest intelligere tale medium inter extrema, quia intellectus eius includitur in altero extremo vel est idem alteri. Si autem medium sit particulare, contentum sub altero extremo et non essentialiter inter extrema, tunc non oportet quod potens concipere extrema generalia, possit concipere medium particulare ad illa extrema. Ita

[108] Cf. supra n.42.—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.3 ad 2 (I f.92H).
[109] Cf. supra n.43.
[110] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* II c.9 [t.10] (B. c.10,94*a*11-14); c.16 [t.25] (c.17,99*a*3-4); c.17 [t.25] (c.17,99*a*21-22).

asimismo concebir el medio particular en orden a los extremos. Y así ocurre en este caso. En efecto, la quididad que según razón propia y particular lleva de manera inmediata una propiedad inherente a sí misma, es un medio inferior o menos extenso respecto del concepto común del cual se predica la propiedad concebida en común, y, por lo mismo, es un medio que concluye la propiedad en común, no universal, sino particularmente. Y esto se ve en el ejemplo aducido, pues de que uno pueda concebir la figura en común y la primacía también en común, no se sigue que pueda concebir el triángulo en particular, ya que el triángulo es un medio contenido en la figura; un medio, digo, que sirve para concluir en particular la primacía en cuanto figura.

48. Este tercer razonamiento concluye principalmente acerca de la primera substancia inmaterial, ya que a ella como a objeto beatificante se refiere, ante todo, el conocimiento necesario. Y en cuanto a la respuesta a la objeción, digo que supone que al presente no tenemos, por vía natural, otro concepto para concebir a Dios que el concepto común a Él y a las cosas sensibles, como se dirá más abajo, dist.3, q.1. Y caso de negarse este supuesto, todavía debe decirse que el concepto que uno forma de

est hic. Nam quiditas sub ratione propria et particulari habens passionem aliquam immediate sibi inhaerentem, est medium inferius ad conceptum communem de quo dicitur illa passio in communi concepta; et ideo non est medium universaliter inferens passionem de communi, sed tantum particulariter. Hoc patet in exemplo illo [111], quia non oportet quod potens concipere figuram in communi et primitatem in communi, possit concipere triangulum in particulari, quia triangulus est medium, contentum sub figura; medium, inquam, ad concludendum primitatem de figura particulariter.

48. Haec tertia ratio [112] potissime concludit de prima substantia immateriali, quia eius tamquam obiecti beatifici potissime est cognitio necessaria. Et tunc responsio ad obiectionem [113] contra ipsam: supponit videlicet quod naturaliter nunc non concipimus Deum nisi in conceptu sibi communi et sensibilibus, quod inferius in 1 quaestione distinctionis 3 exponetur [114]. Si etiam negetur istud suppositum, adhuc oportet dicere conceptum qui potest fieri de Deo virtute creaturae esse im-

[111] Cf. supra n.46.
[112] Cf. supra n.40.
[113] Cf. supra n.42.
[114] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.1 n. [5-10].

Dios, valiéndose de lo creado, es imperfecto; por el contrario, el que se forma en virtud de su esencia en sí es perfecto. A cuya causa lo que se dijo acerca del concepto general y especial dígase también siguiendo otra vía acerca del concepto perfecto e imperfecto.

49. *Cuarto razonamiento principal.*—En cuanto a la cuarta manera de argüir, se razona como sigue: El que está ordenado a un fin, para el cual carece de disposición, ha menester ir disponiéndose poco a poco para alcanzar ese mismo fin; pero el hombre está ordenado al fin sobrenatural, respecto del cual no tiene de suyo disposición; luego ha menester disponerse poco a poco en plan de lograrlo. Pero esto se consigue mediante conocimiento sobrenatural imperfecto y como tal necesario; luego, etc.

50. Y si se objeta que un agente perfecto puede remover la imperfección al instante y obrar al instante, respondo diciendo que si bien puede hacerlo de *potentia absoluta,* es, sin embargo, más perfecto comunicar a la criatura actividad para la consecución de la perfección competente que no comunicársela; pero el hombre puede tener actividad en orden a su perfección final, luego es más perfecto comunicarle dicha actividad. Cosa imposible al

perfectum; qui autem fieret virtute ipsius essentiae in se, esset perfectus. Sicut igitur dictum est de conceptu generali et speciali [115], ita dicatur secundum aliam viam [116] de perfecto conceptu et imperfecto.

49. *Quarta ratio principalis.*—Quarto sic arguitur [117]: ordinatum ad aliquem finem ad quem est indispositum, necesse est paulative promoveri ad dispositionem illius finis; homo ordinatur ad finem supernaturalem, ad quem ex se est indispositus; igitur indiget paulative disponi ad habendum illum finem. Hoc fit per cognitionem aliquam supernaturalem imperfectam, qualis ponitur necessaria; igitur etc.

50. Si autem instetur quod agens perfectum potest statim removere imperfectionem et statim agere, respondeo: quod si posset de potentia absoluta, tamen perfectius est communicare creaturae activitatem respectu suae perfectionis consequendae quam non communicare; potest autem homo habere aliquam activitatem respectu suae perfectionis finalis; igitur perfectius est quod hoc sibi communicetur. Quod non potest sine aliqua

[115] Cf. supra n.47.
[116] Sc. viam Henrici, cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.3 ad 2 (I f.92H).
[117] HENRICUS GAND., *Summa* a.8 q.2 in corp. (I f.61H-I).

hombre, si no se le comunica conocimiento imperfecto que sea disposición previa para el conocimiento perfecto, a cuya consecución final se ordena el viador.

51. *Quinto razonamiento principal.* — Y, por último, en cuanto a la quinta manera de argüir, se razona así: Todo agente que usa de instrumento para obrar, no puede mediante este instrumento influir acción que exceda la naturaleza de dicho instrumento; pero la luz del entendimiento agente es instrumento que el alma en este estado usa cuando entiende naturalmente; luego el alma no puede mediante esta luz ejercer acción que la exceda. Pero la luz del entendimiento agente está de suyo limitada al conocimiento alcanzado por vía sensitiva o por vía de los sentidos; luego el alma no puede lograr conocimiento que no le sea dado conseguir por vía de los sentidos. Pero en el presente estado es preciso conocer muchos otros objetos; luego, etc.

52. Semejante razonamiento parece concluir contra el mismo que lo ha formulado. A lo que aquí se deduce, en efecto, la luz increada no podría usar como instrumento el entendimiento agente para la inteligencia de una verdad pura o desnuda, pues, según el argumentante, no puede ésta lograrse, prescindiendo de especial ilustración, por vía

cognitione imperfecta praecedente illam cognitionem perfectam ad quam finaliter ordinatur.

51. *Quinta ratio principalis.*—Quinto arguitur sic [118]: omne agens utens instrumento in agendo, non potest per illud instrumentum in actionem aliquam quae excedit naturam illius instrumenti; lumen autem intellectus agentis est instrumentum quo anima utitur nunc in intelligendo naturaliter; igitur non potest per illud lumen in aliquam actionem quae excedat illud lumen. Sed illud de se est limitatum ad cognitionem habitam per viam sensitivam et viam sensuum; igitur anima non potest in cognitionem aliquam quae non potest haberi per viam sensus. Sed multorum aliorum cognitio est necessaria pro statu isto; ergo, etc.

52. Haec ratio videtur concludere contra eum qui fecit eam. Secundum enim deductionem istam lux increata non poterit uti intellectu agente ut instrumento ad cognitionem alicuius sincerae veritatis, quia talis secundum eum [119] non potest haberi via sensuum, sine speciali illustratione. Et ita sequitur quod

[118] Henricus Gand., *Summa* a.3 q.4 in corp. (I f.29P).
[119] Ib. a.1 q.2 ad 1 in opp. et in corp. (f.8S.4B-8M) ; q.3 in corp. (f.9F-10G) ; a.2 q.1 in corp. (f.23B) ; a.24 q.8 ad 2 (f.145R).

de los sentidos. Y así resulta que en el conocimiento de una verdad pura el entendimiento agente no ejerce en absoluto acción alguna, lo cual implica inconveniente manifiesto, ya que tal acción sobre tal verdad es más perfecta que intelección cualquiera; de lo cual se sigue que lo que tiene el alma, en cuanto intelectiva, de más perfecto, debe concurrir de algún modo a dicha acción.

53. *Respuesta al razonamiento cuarto y quinto.*—Como se ve, los dos razonamientos últimos ofrecen menguada eficacia. Efectivamente: en cuanto al primero, sería eficaz si estuviese probado que el hombre teleológicamente está ordenado al conocimiento sobrenatural—demostrar lo cual pertenece a la cuestión de la bienaventuranza—, y si junto con esto se pusiese en evidencia que el conocimiento natural en este estado no es disposición suficiente para conseguir el conocimiento sobrenatural. Y en cuanto al segundo, hase de decir que requiere dos cosas: Primera, que es necesario el conocimiento de verdades que no pueden conocerse por vía de los sentidos, y segunda, que la luz del entendimiento agente no llega sino a las verdades cognoscibles por recurso a los sentidos.

54. Y concluyendo decimos que de los cinco razonamientos los tres primeros son más probables.

in cognitione sincerae veritatis lumen intellectus agentis nullo modo habeat aliquam actionem; quod videtur inconveniens, quia ista actio perfectior omni intellectione: et per consequens illud quod est perfectius in anima in quantum intellectiva, debet concurrere aliquo modo ad illam actionem.

53. *Ad rationem quartam et quintam.*—Istae duae ultimae rationes [120] non videntur quam plurimum efficaces. Prima enim esset efficax si esset probatum quod homo ordinatur finaliter ad cognitionem supernaturalem (cuius probatio est pertinens ad quaestiones de beatitudine [121]), et si cum hoc ostenderetur cognitionem naturalem non sufficienter disponere pro statu isto ad cognitionem supernaturalem consequendam. Secunda ratio duo petit, scilicet aliquorum cognitionem esse necessariam quae non possunt cognosci per viam sensuum, et quod lumen intellectus agentis est ad talia cognoscibilia limitatum.

54. Tres primae rationes [122] probabiliores apparent. Probo:

[120] Cf. supra n.49.51.
[121] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV *Suppl.* d.49 q.7 n. [27].
[122] Cf. supra n.13.17.40.

Y a continuación pruebo que ningún conocimiento especial se requiere para la salvación.

Suponte a un hombre no bautizado: aunque adulto, no tiene a nadie que le enseñe, y, sin embargo, experimenta, a medida de su condición, mociones buenas conformes a la recta razón natural y evita las cosas que, a la luz de su inteligencia, se le ofrecen como malas.

Concediendo y todo que podría Dios visitarle, según providencia ordinaria, enseñándole por un hombre o por un ángel—como visitó a Cornelio—, suponte, sin embargo, que ese hombre no es enseñado de nadie: te digo que ese hombre se salvará. Asimismo demos que sea enseñado más tarde: te digo que ese hombre, antes de recibir enseñanza, es ya justo y digno de la vida eterna, pues por las voliciones buenas previas a la enseñanza merece la gracia que le hace justo. Y, sin embargo, ese hombre carece de teología aun acerca de las primeras verdades creíbles: tiene tan sólo conocimiento natural. Luego para salvarse no es absolutamente necesario conocer nada de teología.

55. En explicación de lo cual, podría decirse que ese hombre, por las buenas voliciones en general, merece "de congruo" ser justificado liberándose del pecado original, y que Dios no le substrae los dones de su liberalidad: luego Dios le comunica la primera gracia sin sacramento, pues

Quod autem nulla talis cognitio sit necessaria ad salutem.

Pone, aliquis est non baptizatus: cum sit adultus, non habeat aliquem docentem, habet bonos motus quales potest habere, conformes rationi rectae naturali, et cavet illa quae ratio naturalis ostendit sibi esse mala.

Licet Deus de lege communi talem visitaret, docendo per hominem vel per angelum—sicut Cornelium visitavit—[123] tamen pone quod non docetur ab aliquo, ille salvabitur. Similiter licet postea doceatur, tamen prius est iustus, et ita dignus vita aeterna, quia per bona velle praecedentia doctrinam meretur gratiam qua est iustus[124]; et tamen non habet theologiam, etiam quantum ad prima credibilia, sed tantum cognitionem naturalem. Ergo nihil theologiae est simpliciter necessarium ad salutem.

55. Posset dici quod ille per bona velle ex genere meretur de congruo iustificari ab originali, et Deus non subtrahit liberalitatis suae munus[125]: ergo dat primam gratiam sine sacramento, quia non est alligatus sacramentis; gratia non datur

[123] Act. 10,1-48.

[124] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* V q.20 in corp. (f.195V-196V.196Y.196B-197B).

[125] Cf. ibidem.

no está ligado a sacramentos; pero la gracia no se da sin el hábito de la fe: luego tiene hábito teológico, aunque para reducirlo a acto, necesita, y esto ocurre también con los bautizados, ser enseñado. Y, aunque no implica contradicción, tratándose como se trata de hábitos distintos radicados en potencias distintas, comunicar la gracia sin la fe, sin embargo, así como en el bautismo se admiten ambos hábitos simultáneamente infusos, así también puede admitirse la misma simultaneidad en el caso que nos ocupa. Dios, en efecto, es tan liberal respecto del alma a quien, fuera del sacramento, justifica por mérito "de congruo", como respecto del alma a quien, sin ningún mérito propio, confiere la gracia en la recepción del sacramento. Luego Dios, *de potentia absoluta,* puede salvar a cualquiera, haciéndole merecer la gloria sin la fe infusa, caso en que independientemente de la misma, se le conceda la gracia para que el así gratificado la use bien en orden a las voliciones o deseos que pueda tener según la razón natural y la fe adquirida—y, si le falta quien le enseñe, sin la fe adquirida—aunque, habida consideración de la potencia ordenada, no haya de admitirse la donación de la gracia sin el hábito de la fe que la precede, pues no hay duda que sin la fe no se infunde la gracia; y esto no por razón de indigencia como si la gracia sin la fe fuese insuficiente, sino

sine habitu fidei[126]; itaque habet habitum theologiae, licet non possit in actum, sicut nec baptizatus nisi instruatur. Et licet non sit contradictio gratiam dari sine fide[127], cum sint habitus distincti, et in aliis potentiis[128], tamen sicut in baptismo ponitur simultas in infusione, ita propter idem potest poni simultas in casu isto. Non enim minus gratiosus est Deus illi quem propter meritum de congruo iustificat sine sacramento quam illi quem sine omni merito proprio iustificat in susceptione sacramenti. Itaque possibile est Deo de potentia absoluta quemlibet salvare, et etiam facere quod mereatur gloriam sine fide infusa si sine illa det gratiam qua habens bene utatur quantum ad velle, quod potest habere secundum naturalem rationem et fidem acquisitam, vel sine omni acquisita si doctor desit, licet de potentia ordinata non detur sine fidei habitu praecedente, quia sine illa non ponitur gratia infundi[129]; non propter indigentiam, quasi gratia sine illa non sufficeret, sed propter liberalitatem divinam quae

[126] Cf. ib. q.21 arg. in opp. et in corp. (f.197C.198H).

[127] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* V q.21 in corp. (f.198H).

[128] Cf. ib. arg. in opp. et in corp. (f.197C.198G-H).

[129] Cf. ib. in corp. (f.198H).

por razón de la liberalidad divina que todo lo reforma, pues no puede negarse que sin la fe infusa se hallaría el hombre menos habilitado para dar asentimiento a ciertas verdades.

56. Y en proporción dígase otro tanto del hábito teológico, el cual, cuando es perfecto, incluye la fe infusa y la adquirida así de los artículos como de las demás verdades reveladas por Dios en la Escritura; consecuencia de lo cual es que el hábito teológico no consiste ni sólo en la fe infusa ni sólo en la fe adquirida, sino en ambas maneras de fe juntamente. Luego la teología es necesaria: conclusión que, hablando de la potencia ordenada y del hábito teológico primario y principal, que es la fe infusa, resulta verdadera, y esto universalmente, y, por lo mismo, respecto de todos los hombres; pero si consideramos el hábito teológico secundario o la fe adquirida, entonces la teología no es necesaria para todos, sino precisamente—y esto según la necesidad ordenada y dentro de ciertas verdades generales—para el adulto que tenga doctor que se las enseñe y a quien se las entienda.

II. Solución de la cuestión

57. Viniendo, pues, ahora a la cuestión, respondo primeramente distinguiendo en qué sentido una cosa se dice

totum reformat; minus etiam perfecte esset homo dispositus quantum ad assensum verorum quorumdam sine fide infusa.

56. Et sicut, ita dico proportionaliter de habitu theologiae, qui perfectus exsistens includit fidem infusam et acquisitam articulorum et aliorum revelatorum a Deo in Scriptura, ita quod non est tantum haec infusa fides nec tantum illa acquisita sed simul ambae. Est ergo necessaria theologia, verum est loquendo de potentia ordinata et loquendo de principaliori habitu sive priori pertinente ad theologiam, qui scilicet est fides infusa, et hoc generaliter, quantum ad omnes; non sic quantum ad secundum habitum quem includit, qui est fides acquisita, sed forte de necessitate ordinata est necessaria in adulto potente habere doctorem et eum intelligere, et hoc quantum ad aliquorum generalium fidem acquisitam.

II. Solutio quaestionis

57. Ad quaestionem igitur respondeo, primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim recep-

sobrenatural. Hase de notar, en efecto, que la potencia receptiva se compara al acto o forma que recibe, o al agente del que la recibe. Según la comparación primera, tenemos potencia natural, violenta o indiferente. Respecto de la forma recibida, llámase potencia natural la que de suyo dice inclinación a la forma, violenta la que de suyo dice repugnancia a la misma, e indiferente la que de suyo no se inclina a la forma que recibe más que a su contraria. Donde es de advertir que, considerada así la potencia, no cabe sobrenaturalidad alguna. Pero si comparamos el principio receptivo al activo, del cual recibe la forma, entonces existe lo natural, cuando se compara el principio receptivo al principio activo, cuya condición natural es imprimir forma en el sujeto pasivo; y lo sobrenatural, cuando se compara al principio activo, incapaz de suyo para imprimir forma en el sujeto pasivo.

58. Antes de aplicar esta distinción a la cuestión que nos ocupa, hagamos saber que contra ella se arguye de muchas maneras. Argúyese, en efecto, ya que la distinción entre lo natural y lo violento se hace comparando el principio pasivo al principio activo, y no comparando solamente el principio pasivo a la forma, ya que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se toma según comparación del principio pasivo a su forma, y no de manera

tiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinetur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinetur naturaliter ad illam formam quam recipit neque ad oppositam [130]. In hac autem comparatione nulla est supernaturalitas. Sed comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum.

58. Antequam haec distinctio ad propositum applicetur, contra istud arguitur multipliciter: tam quod distinctio 'naturalis' et 'violenti' sumatur ex comparatione passi ad agens et non tantum ex comparatione eius ad formam, quam quod distinctio 'naturalis' et 'supernaturalis' sumatur ex comparatione

[130] De naturali, violento et neutro cf. ARISTOT., *Physic.* IV t.67 (Δ c.8, 215*a*1-6); *De caelo* I t.9-10 (A c.2,269*a*7-15); *De gener. et corrupt.* II t.43 (B c.6,333*b*26-30); *Eth. ad Nic.* III c.1 (Γ c.1,1110*a*1-4).

exclusiva según comparación del principio pasivo al principio activo. Argumentos que aquí no se ponen.

59. Pero la solución aparece según razón: Causa "per se" de alguna cosa, en efecto, es aquello de lo cual, una vez puesto, aun cuando se circunscriba y se varíe cualquiera otra cosa, se sigue el efecto. Ahora bien, aun cuando la forma contra la cual se inclina el principio receptivo no se introduce sino por el principio activo que hace violencia al pasivo, y el agente sobrenatural no obra sobrenaturalmente sino introduciendo la forma, sin embargo, la razón de lo violento se explica "per se" por la habitud entre el principio pasivo y la forma, y asimismo la razón de lo sobrenatural se entiende "per se" por la habitud existente entre el principio pasivo y el activo. Pruébase esto primeramente diciendo que, si el principio activo y la forma permanecen según su razón (respecto de lo violento la forma es receptible, pero contra la inclinación natural del principio pasivo), varíese como se quiera el agente, tendremos que el principio pasivo recibe violentamente la forma; y de la misma manera, hallándose el principio pasivo y el principio activo así condicionados que sólo el agente, naturalmente no activo, trasmute el principio pasivo (sólo, digo,

passi ad formam et non tantum ex respectu eius ad agens [131]. Quae argumenta non ponuntur hic [132].

59. Sed solutio rationabilis apparet, quia illud est per se causa alicuius, quo posito, circumscripto vel variato quocumque alio, sequitur effectus [133]. Nunc autem licet forma contra quam inclinatur receptivum non inducatur nisi per agens violentans passum, nec agens supernaturale agat supernaturaliter nisi inducendo formam, tamen per se ratio 'violenti' est ex habitudine passi ad formam [134], et per se ratio 'supernaturalis' est ex habitudine passi ad agens [135]. Probatur, quia passo et forma manentibus in sua ratione (puta quod forma sit receptibilis, contra tamen inclinationem passi), quomodocumque varietur agens, passum violenter recipit [136]; similiter, passo et agente sic habentibus quod solum agens non naturaliter activum transmutet passum

[131] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.10 q.3 ad 1 (I f.76C-D).
[132] Ponuntur in DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.43 q.4 n. [4.5].
[133] De causa per se et per accidens cf. ARISTOT., *Physic.* II t.32-33 (B c.3,195*a*27-195*b*3); t.50 (c.5,196*b*24-29): "Sicut enim et quod est, aliud quidem per seipsum est, aliud autem secundum accidens, sic et causam contingit esse: ut domus quidem per seipsam causa esse aedificativa, secundum accidens autem album aut musicum. Per se quidem igitur causa finita est, secundum accidens autem infinita: infinita autem uni accidunt".
[134] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.43 q.4 n. [4].
[135] Cf. ib. n. [5].
[136] Cf. ib. n. [4].
[137] Cf. ib. n. [5].

de suerte que no haya intervención de agente natural), entonces, sea cualquiera la forma sobrenatural introducida, habrá de ser ésta sobrenatural respecto del principio pasivo. Pruébase esto mismo, en segundo lugar, no sólo respecto de la introducción de la forma, como acabamos de verlo, sino también respecto de la permanencia de la misma. Hay, en efecto, una forma que permanece violentamente en el sujeto sin acción extrínseca, aunque por poco tiempo; y hay otra que permanece naturalmente y por mucho tiempo; hay forma que permanece siendo natural, y forma que permanece siendo sobrenatural, y sobrenatural tan sólo a causa del agente, pues circunscrito el principio activo que la produce, no puede llamarse sobrenatural, pudiendo, por el contrario, llamarse natural en comparación de la forma al principio receptivo, pues resulta naturalmente forma perfectiva del sujeto en que se recibe.

60. Aplicando, pues, todo esto a nuestro intento, digo que, si se compara el entendimiento posible a la noticia o intelección actual, no hay respecto del mismo y en sí mismo conocimiento sobrenatural alguno, pues el entendimiento posible se perfecciona naturalmente con todo conocimiento y se inclina naturalmente a todo conocimiento. Pero procediendo según el segundo modo, es decir, comparando el entendimiento posible al principio activo del que recibe la forma cognoscitiva, entonces tendremos que sobrenatural es todo conocimiento generado de agente, que por condición

(solum, inquam, ita quod agens naturale non disponat), quamcumque formam inducet erit supernaturalis respectu passi [137].

Hoc sic probatur secundo quia non tantum in 'induci' sed in 'permanere': aliqua forma violenter permanet in passo sine actione extrinseca licet non diu, aliqua naturaliter et diu; aliqua manet naturalis, aliqua supernaturalis, propter agens tantum, ita quod circumscribendo agens a quo fit non posset dici supernaturalis; posset autem dici naturalis, quia perficit naturaliter, comparando formam ad receptivum tantum [138].

60. Ad propositum igitur applicando, dico quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio supernaturalis, quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur. Sed secundo modo loquendo [139], sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente

[138] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.43 q.4 n. [4].
[139] Cf. supra n.57.

natural no es apto para mover naturalmente el entendimiento posible a semejante manera de intelección.

61. Por lo que toca al presente estado, el entendimiento posible, según el Filósofo, es apto de suyo para ser movido en orden a la intelección por el entendimiento agente y el fantasma; luego respecto del mismo entendimiento es natural toda noticia que se imprime por tales agentes motivos.

Y merced a estos principios activos puede lograrse cualquier conocimiento incomplejo que, según ley ordinaria, corresponde al viador, como quedó ya probado en la instancia formulada contra el tercer razonamiento principal. Por donde tenemos que, si bien Dios puede causar mediante revelación especial conocimiento incomplejo, como ocurre en el rapto, sin embargo, de ley ordinaria, semejante manera de conocer sobrenaturalmente no es necesaria.

62. Pero en cuanto a verdades complejas ocurre todo lo contrario. La razón es porque, como se probó ya por los tres razonamientos aducidos contra la opinión primera, a pesar de toda la acción ejercida por el entendimiento agente y los fantasmas, muchas verdades complejamente conexas, cuyo conocimiento no es necesario, permanecen, sin embargo, o ignoradas de nosotros o indiferentes a nosotros. Es preciso, por tanto, se nos comunique sobrenatu-

quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter.

61. Pro statu autem isto, secundum Philosophum [140], intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur.

Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia [141] contra rationem tertiam principalem. Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi.

62. De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adductas [142], posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur

[140] ARISTOT., *De an.* III t.2-3 (Γ c.4,429*a*13-18) ; t.18 (c.5,430*a*14-17) ; t.30 (c.7,431*a*14-17) ; t.39 (c.8,432*a*8-10).
[141] Cf. supra n.42.
[142] Cf. supra n.13-18.40-41.

ralmente su conocimiento; y es que esas verdades ni son cognoscibles naturalmente ni transmisibles magisterialmente, pues dentro de medios puramente naturales así para cada uno en particular como para todos en general son verdades indiferentes. Y si después de la primera comunicación de doctrina acerca de dichas verdades, puede uno asentir naturalmente a la doctrina comunicada, es cuestión de que se tratará en el libro III, dist.33. Basta decir aquí que la primera comunicación de tal enseñanza o doctrina se llama revelación, la cual por eso se llama sobrenatural, porque procede de agente que no mueve naturalmente el entendimiento considerado en el presente estado.

63. Asimismo puede señalarse otra razón por la que la acción o noticia dicha es sobrenatural, a saber: que la acción o noticia proviene de agente que suple las veces del objeto sobrenatural. Efectivamente, el objeto apto de suyo para causar noticia o conocimiento de la verdad: "Dios es trino", y de otras similares, es la esencia divina conocida según propia razón; y la misma esencia cognoscible según tal razón es objeto sobrenatural. Ahora bien, demos que un agente, sea cual fuere, causa noticia de las verdades que por la acción de tal objeto así conocido, fuesen de suyo manifestables en su evidencia, y tendremos un agente que a este respecto suple las veces del objeto. Y si

notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae [143]. Utrum autem post primam doctrinae de talibus traditionem possit alius ex naturalibus assentire doctrinae traditae, de hoc in III libro distinctione [144]. Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto.

63. Aliter etiam posset dici actio vel notitia supernaturalis quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis. Nam obiectum natum causare notitiam huius 'Deus est trinus', et similium, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale [145]. Quodcumque ergo agens causat notitiam aliquam veritatum quae per tale obiectum sic cognitum natae essent esse evidentes, illud agens in hoc supplet vicem illius obiecti. Quod si ipsum agens

[143] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.3 in corp. (I f.91B-92F).
[144] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.23 q. un. n. [4-5].
[145] Cf. ib. I d.3 pars 1 q.2 n. [16].

el mismo agente causase noticia perfecta de las mismas verdades tal como habría de causarla el objeto así conocido, supliría entonces perfectamente las veces del objeto; y por imperfecta que fuese la noticia causada, incluiríase ésta virtualmente en la noticia perfecta, causable por la acción del objeto conocido en sí mismo.

64. Y esto ocurre en nuestro caso. En efecto, el que revela esta verdad: "Dios es trino", causa noticia, aunque obscura, de la misma verdad; y decimos aunque obscura, por referirse a objeto no conocido según razón propia, el cual si así fuese conocido, sería de suyo apto para causar noticia clara y perfecta acerca de dicha verdad. Ahora bien, a medida que esta noticia es obscura y se contiene eminentemente, como lo imperfecto en lo perfecto, en la noticia clara, así, según la misma proporción, el que revela o causa noticia obscura, suple las veces del objeto, cuyo es causar noticia clara; y máxime cuando no puede causar noticia de una verdad sino supliendo las veces de un objeto, ni producir conocimiento de tales verdades acerca de tal objeto en cuanto suple las veces de un objeto inferior que naturalmente mueve nuestro entendimiento, pues resulta manifiesto que objeto semejante no puede incluir según continencia virtual la noticia de las mencionadas verdades, ni clara ni obscura. Luego hase de concluir que,

causaret perfectam notitiam illarum veritatum qualem obiectum in se cognitum causaret, tunc perfecte suppleret vicem obiecti; pro quanto imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa.

64. Ita est in proposito. Nam revelans hanc 'Deus est trinus' causat in mente aliquam notitiam huius veritatis, licet obscuram, quia de obiecto sub ratione propria non cognito, quod obiectum si esset sic cognitum, natum esset causare perfectam et claram notitiam illius veritatis. Pro quanto ergo est haec notitia obscura et in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto, pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans, supplet vicem obiecti, illius clarae notitiae causativi, praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut supplens vicem alicuius obiecti; nec veritatum talium de isto obiecto notitiam causare possit ut supplet vicem obiecti alicuius inferioris naturaliter motivi intellectus nostri, quia nullum tale virtualiter includit aliquam notitiam veritatum illarum, nec claram etiam nec obscuram; igitur oportet quod in causando etiam

al causar aún la noticia obscura, el agente suple de alguna manera las veces del objeto sobrenatural.

65. La diferencia existente entre estos dos modos de admitir la sobrenaturalidad de la noticia revelada es cosa manifiesta, como se ve considerando por separado uno y otro modo. Si un agente sobrenatural, por ejemplo, causase noticia de un objeto natural, como en el caso en que se infundiese la ciencia de geometría a alguno, esta noticia sería sobrenatural en cuanto al primer modo, y no en cuanto al segundo—es decir, en ambos modos, porque el segundo incluye al primero, y no viceversa—. Según esto, donde se da tan sólo el primer modo, allí no es necesario que la noticia sea sobrenatural de manera que no pueda obtenerse naturalmente; pero donde existe el segundo modo, allí hay necesidad de que la noticia se tenga sobrenaturalmente, pues no es posible tenerla por vía natural.

III. De los tres razonamientos principales contra los filósofos

66. Los tres razonamientos en los que se apoya esta solución, se confirman por autoridades. En cuanto al primer razonamiento, confírmase por la autoridad de San Agustín, XVIII *De civitate*, cap.11: "Los filósofos, igno-

illam obscuram suppleat aliqualiter vicem obiecti supernaturalis.

65. Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet, separando unum ab alio. Puta, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo [146], non secundo [147] (hoc est utroque modo, quia secundus infert primum, licet non e converso). Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest [148].

III. Circa tres rationes principales contra philosophos

66. Tres rationes quibus innititur ista solutio confirmantur per auctoritates. Prima [149] per auctoritatem Augustini [150] XVIII *De civitate* cap.11: "Philosophi, nescientes ad

[146] Cf. supra n.60.
[147] Cf. supra n.63.
[148] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.13 q.3 ad 2 (I f.92H).
[149] Cf. supra n.13-16.
[150] August., *De civ. Dei* XVIII c.41 n.3 (PL 41,602; CSEL XL pars II 334,22-335,3): "Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt,

rando el fin al que estas cosas debían referirse, entre las falsedades que dijeron, pudieron ver algunas verdaderas", etcétera.

67. En cuanto al segundo razonamiento, confírmase asimismo por San Agustín, XI *De civitate*, cap.2: "¿De qué sirve haber conocido adónde se ha de ir, si se ignora el camino por dónde se ha de ir?" Acerca de lo cual incurrieron en error los filósofos, quienes, aunque al tratar de las virtudes, enseñaron algunas verdades, mezcláronlas, sin embargo, con falsedades, como es de ver por la autoridad de San Agustín antes aducida y por los libros de los mismos filósofos. Aristóteles, en efecto, desaprueba las leyes dispuestas por muchos otros, II *Politicae*. Pero hase de decir que las leyes de Aristóteles tampoco son irreprensibles. Enseña, en efecto, VII *Politicae*, cap.7, que los dioses deben ser honrados—hase de tributar, dice, honor a

quem finem essent ista referenda, inter falsa quae locuti sunt verum videre potuerunt" [151] etc.

67. Secunda [152] confirmatur per Augustinum [153] XI *De civitate* cap.2: "Quid prodest nosse quo eundum sit, si ignoratur via qua eundum sit?" In hoc errabant philosophi, qui etsi aliqua vera de virtutibus tradiderunt, tamen falsa miscuerunt, secundum auctoritatem praecedentem Augustini [154], et patet ex eorum libris. Improbat enim Aristoteles [155] politias a multis aliis dispositas, II *Politicae*. Sed nec ipsa politia Aristotelis est irreprehensibilis: VII enim *Politicae* [156] cap.7 docet deos esse ho-

verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt quod mundum istum fecerit Deus, eumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem et quonam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa civitate populo commendata sunt, non argumentationum concertationibus inculcata; ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret".

[151] Cf. etiam HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.6 in corp. (I f.55O).

[152] Cf. supra n.17-18.

[153] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.2 (PL 41,318; CSEL XL pars I 513,12-15): "Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit?".

[154] Cf. supra n.66; cf. AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.41 n.2 (PL 41,601; CSEL XL pars II 334,1-2): "Ubi etsi aliqua vera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa".

[155] ARISTOT., *Polit.* II [c.1-10] (B c.1-12,1260b27-1274b28).

[156] ARISTOT., *Polit.* VII [c.9] (H c.9,1329a29-30.31-32): "a civibus enim decet honorare deos": "decet autem cultum diis"; Ib. VII [c.16] (H c.16,1335b19-25): "De reservatione autem et alimento genitorum sit lex: nullum orbatum nutrire. Propter multitudinem autem puerorum ordo gentium prohibet nihil reservari genitorum. Oportet enim determinatam esse multitudinem puerorum procreationis; si autem aliquibus fiant propter hoc combinatis [plures pueri], antequam sensus insit et vita, fieri oportet aborsum".

los dioses—, y en el mismo libro, cap.5, escribe: "La ley ordena no alimentar a los huérfanos."

68. Y, por último, el tercer razonamiento se confirma por San Agustín, XI *De civitate*, cap.3, cuando dice: "Puesto que no podamos saber por testimonio propio las cosas alejadas de los sentidos, las averiguamos por testimonio ajeno." Palabras que confirman toda la solución principal. En efecto, siendo como son las verdades complejas, acerca de las cuales se han aducido ya los argumentos, indiferentes respecto de nosotros, no puede uno prestarles asentimiento por testimonio propio, sino ha menester recurrir a testimonio ajeno, superior a toda la especie humana.

69. Pero cómo haya sido posible comunicar o revelar esta doctrina o cómo fue de hecho la primera comunicación o revelación de la misma, si por locución interna o si por locución externa con garantías suficientes para mover a asentimiento, todo esto es cosa dudosa: por lo que toca a nuestro caso, basta saber que pudo revelarse de ambas maneras, pero que la verdad así revelada no pudo comunicarse por ninguna de ellas sin error por el primer hombre así enseñado.

norandos ("Decet enim", inquit, "honorem exhibere diis"), et ibidem cap.5 "lex nullum orbatum" tradit "nutrire"!

68. Tertia ratio [157] confirmatur per Augustinum [158] XI *De civitate* cap.3: "Ea quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam testimonio nostro scire non possumus, aliorum testimonio requirimus" [159]. Et hoc confirmat totam solutionem principalem [160]. Quia enim complexiones illae de quibus argutum est [161] nobis ex se neutrae sunt, nullus potest testimonio suo credere de ipsis, sed oportet testimonium supernaturale requirere alicuius superioris tota specie humana.

69. Qualiter autem prima traditio sive revelatio talis doctrinae potuerit fieri et facta fuerit, est,—an scilicet locutione interiore, an exteriore, cum aliquibus signis adhibitis, sufficientibus ad causandum assensum; ad propositum sufficit, quod utraque modo potuit supernaturaliter talis doctrina revelari [162], sed neutro modo sine errore potuit ab homine tradi primo [163].

[157] Cf. supra n.40-41.

[158] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.3 (PL 41,318; CSEL XL pars I 514,1-3).

[159] Cf. etiam HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.3 in corp. (I f.91C).

[160] Cf. supra n.57-65.

[161] Cf. supra n.40-41; cf. etiam n.62.

[162] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.14 q.1 ad 1 (I f.100H).

[163] Cf. ib. a.8 q.4 in corp. (f.66C-67F).

70. Contra estos tres razonamientos, considerados en conjunto, se levanta instancia diciendo que se destruyen a sí mismos. La razón es porque aquello que se prueba que necesariamente debe conocerse, eso mismo se concluye como verdadero, pues nada se sabe sino lo verdadero; luego lo que estos razonamientos demuestran como objeto de conocimiento necesario, eso mismo lo deducen como verdadero. (Por ejemplo: Fin del hombre es la fruición de Dios en sí mismo, en cuanto al primer razonamiento; camino para llegar a la misma son los méritos que Dios acepta como dignos de ser así premiados, en cuanto al segundo razonamiento; Dios es trino y obra contingentemente, y otras verdades de este género, en cuanto al tercer razonamiento.) Luego estos razonamientos o se fundan sólo en la fe o concluyen lo contrario de lo que intentan probar.

71. Respondo: mediante la razón natural se demuestra que es necesario saber determinadamente una de las dos partes de esta contradictoria: "La fruición es fin", "la fruición no es fin"; lo cual significa que el entendimiento no está absolutamente en estado de duda o ignorancia acerca del problema de si "la fruición es fin", pues semejante duda o ignorancia impediría averiguar el fin; pero a la luz

70. Contra istas tres rationes simul instatur quod seipsas destruant, quia quod ostenditur esse necessario cognoscendum, hoc ostenditur esse verum, quia nihil scitur nisi verum [164]; ergo quidquid istae rationes ostendunt necessarium esse cognosci (puta quod fruitio Dei in se est finis hominis, quoad primam [165], —via deveniendi ad ipsam, est per merita quae Deus acceptat ut digna tali praemio, quoad secundam [166]—, quod Deus est trinus et contingenter causat, et huiusmodi, quoad tertiam [167]), totum illud ostenditur esse verum. Vel igitur istae rationes non sunt nisi ex fide, vel ex ipsis concluditur oppositum illius quod probant.

71. Respondeo: naturali ratione ostenditur necessarium esse scire alteram partem determinate huius contradictionis 'fruitio est finis, fruitio non est finis', hoc est, quod intellectus non est mere dubius vel neuter in hoc problemate "an fruitio sit finis', quia talis dubitatio vel ignorantia impediret inquisitionem

[164] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.2 [t.5] (A c.2,71*b*25-26): "Verum quidem igitur oportet esse, quoniam non est scire quod non est"; AUGUST., *De diversis quaest. 83* q.9 (PL 40,13): "nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur".—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.1 arg.2 (f.1A); q.2 in corp. (f.4C); q.12 in corp. (f.22L).

[165] Cf. supra n.13-16.

[166] Cf. supra n.17-18.

[167] Cf. supra n.40-41.

de la razón natural, no se demuestra que esta parte de la contradictoria haya de conocerse necesariamente. Y según esto, los tres razonamientos mencionados, en cuanto son naturales, concluyen a una de las partes de la contradictoria, sea ésta, sea aquélla; y no concluyen determinadamente a esta verdad excluyendo a la otra, sino por verdades creídas o de fe.

IV. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE LOS FILÓSOFOS

72. Respondamos, pues, ahora a los argumentos que favorecen a la opinión de Aristóteles. Y en cuanto al primero, digo que el conocimiento depende del alma cognoscente y del objeto conocido, pues, según San Agustín, IX *De Trinitate*, cap. último, "prole del cognoscente y de lo conocido es la noticia". Ahora bien; aunque el alma tenga dentro de sí suficiente actividad y suficiente pasividad en correspondencia con la acción que respecto del conocimiento conviene al alma, no tiene, sin embargo, suficiente actividad en sí en correspondencia con la acción que conviene al objeto, pues a este respecto es como tabla rasa, como se dice en el III *De anima*. Luego cuando se

finis; non autem ostenditur naturali ratione quod haec pars sit necessario cognoscenda. Et hoc modo rationes praedictae ut sunt naturales concludunt de altera parte contradictionis, hac vel illa; non determinate de hac nisi ex creditis tantum [168].

IV. AD ARGUMENTA PHILOSOPHORUM

72. Ad argumenta [169] pro opinione Aristotelis [170]. Ad primum [171] dico quod cognitio dependet ab anima cognoscente et obiecto cognito [172], quia secundum Augustinum [173], IX *De Trinitate* cap. ultimo, "a cognoscente et cognito paritur notitia" [174]. Licet igitur anima habeat sufficiens activum et passivum intra, pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, tamen non habet sufficiens activum intra se pro quanto actio convenit obiecto, quia sic est ut tabula nuda, ut dicitur

[168] Cf. supra n.12.

[169] Cf. supra n.6-11.

[170] Cf. supra n.5 post medium.

[171] Cf. supra n.6.

[172] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 3 q.2 n. [20]; *Quodl.*, q.15 n. [7].

[173] AUGUST., *De Trin.* IX c.12 n.18 (PL 42,970).

[174] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.40 q.7 in corp. (I f.259H); *Quodl.* V q.14 in corp. (f.175C).

dice que el entendimiento agente es el principio que todo lo hace, es verdad en cuanto a la acción que respecto del conocimiento conviene al alma, pero no en cuanto el objeto es activo.

73. Y en cuanto a la confirmación de la razón, respondo distinguiendo la mayor. Por naturaleza, en efecto, a veces se entiende el principio intrínseco del movimiento o del reposo—tal como se describe en el II *Physicorum*— y a veces, en contraposición con el arte y con el obrar deliberado (distinción debida a dos maneras contrarias de originación), el principio naturalmente activo intrínseco o no intrínseco, con tal que sea según naturaleza. En cuanto a la primera manera de distinción, la mayor no es verdadera, como quiera que a todo principio naturalmente pasivo no corresponde un principio intrínseco activo o naturaleza, pues hay muchos principios pasivos que reciben naturalmente acto o forma que no proviene de principio intrínseco activo. Y en cuanto a la segunda manera de distinción, en ciertos casos al menos, la mayor es falsa, como

III *De anima*[175]. Est igitur intellectus agens quo est omnia facere, verum est in quantum 'factio' respectu cognitionis convenit animae, non in quantum obiectum est activum.

73. Ad confirmationem[176] rationis. Ad maiorem dico quod natura quandoque accipitur pro principio intrinseco motus vel quietis—prout describitur II *Physicorum*[177]—quandoque pro principio activo naturaliter, prout natura distinguitur contra artem sive contra propositum propter oppositum modum principiandi, sive sit intrinsecum sive non, dummodo sit naturale[178]. Primo modo maior non est vera, quia non correspondet omni passivo naturaliter principium activum intrinsecum quod sit natura, quia multa sunt naturaliter receptiva alicuius actus, cuius non habent principium activum intrinsecum. Secundo etiam modo

[175] ARISTOT., *De an.* III t.14 (Γ c.4,429*b*30-430*a*2): "potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sic, sicut in tabula nihil est actu scriptum: quod quidem accidit in intellectu". Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.10 arg. 1 in opp. (f.19E).

[176] Cf. supra n.7.

[177] ARISTOT., *Physic.* II t.3 (B c.1,192*b*20-23): "Est igitur natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi in eo in quo est primum et per se, et non secundum accidens"; t.11 (193*a*31-33): "Sicut enim ars dicitur quod est secundum artem et artificiosum, sic et natura quod secundum naturam dicitur et quod naturale"; t.49 (c.5,196*b*17-22): "Eorum autem quae fiunt, alia quidem propter hoc fiunt, alia quidem non. Horum autem alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum, ambo autem sunt in his quae sunt propter hoc... Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguntur et quaecumque a natura".

[178] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.4 ad 1 et q.6 in corp. (I f 13G.16C).

ocurre cuando la naturaleza, a causa de la excelencia que en sí tiene, se ordena naturalmente a recibir perfección tan superior, que no es subordinable a la causalidad de un agente natural, y esto según la segunda manera de distinción antes dicha. Lo cual ocurre en nuestro caso.

74. Y en cuanto a la prueba de la mayor, hase de responder que en la naturaleza no hay potencia pasiva que esté en vano. La razón es porque, aun cuando un agente natural no pueda ponerla principalmente en acto, puede disponerla, sin embargo, para tal acto, de suerte que se reduzca completamente al mismo por un agente de la máquina del universo; por la causa primera y sobrenatural, pongo por caso.

75. A lo que se objeta que la naturaleza, cuando se considera incapacitada para conseguir por medios naturales la perfección que le compete, queda subestimada (pues, como se dice en el II *De caelo et mundo*, cuanto más nobles son los seres, tanto menos falta la naturaleza en cosas necesarias), respondo diciendo que, si la felicidad consistiese en la especulación suprema accesible al presente a la razón natural, no diría el Filósofo que la naturaleza falta en cosas necesarias. Concedo, pues, que semejante perfección puede conseguirse naturalmente, pero añado que hay otra manera de perfección más eminente, que es naturalmente

propositio maior est falsa in quibusdam, quando videlicet natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem ita eminentem, quae non possit subesse causalitati agentis naturalis secundo modo. Ita est in proposito.

74. Cum probatur maior[179], dico quod potentia passiva non est frustra in natura, quia etsi per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest per tale agens dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod agens in natura—id est in tota coordinatione essendi vel entium—puta per agens primum vel supernaturale complete reduci ad actum.

75. Et si obiicitur quod istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus[180], cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II *De caelo et mundo*[181], respondeo: si felicitas nostra consisteret in speculatione suprema ad qualem possumus nunc naturaliter attingere, non diceret Philosophus[182] naturam deficere in necessariis[183]. Nunc

[179] Cf. supra n.7.

[180] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.2 in corp. (I f.4B).

[181] ARISTOT., *De caelo* II t.50 (B c.8,290*a*29-35); t.59 (c.11,291*b*12-16).

[182] ARISTOT., *De an.* III t.45 (Γ c.9,432*b*21-22).

[183] Cf, HENRICUS GAND., ib. q.4 ad 2 (f.13D).

receptible. Luego la naturaleza queda más dignificada recibiendo perfección más elevada, que logrando, por medios naturales, como perfección natural, la suprema que le es posible; y en verdad, nada tiene de extraño que haya naturaleza que, en comparación con formas perfectivas, tenga mayor capacidad para recibirlas que actividad para causarlas.

76. A lo que se aduce del II *De caelo et mundo*, digo que no hace a la cuestión. La razón es porque el Filósofo habla allí de los órganos que corresponden a la potencia motiva, suponiendo que la tienen las estrellas. Y concedo que al que se da potencia de suyo apta para ser orgánica, se le da también, por ley general, su correspondiente órgano; me refiero a los no privados del mismo. Pero aquí, en nuestro caso, se da potencia, pero no orgánica; y, sin embargo, no se dan todos los medios que, además de la potencia, concurren naturalmente al acto. Por consiguiente, lo que del Filósofo puede colegirse es que la naturaleza es ordenable al acto o al objeto, tiene naturalmente potencia para actuarse, y, si la potencia es orgánica, su órgano correspondiente; pero no los demás adminículos requeridos para el acto.

77. Otra manera de responder a la mayor sería decir que es verdadera hablando de la potencia pasiva natu-

autem illam concedo posse haberi naturaliter, et ultra, dico aliam eminentiorem posse recipi naturaliter. Igitur in hoc magis dignificatur natura, quam si suprema sibi possibilis poneretur illa naturalis; nec est mirum quod ad maiorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura quam eius causalitas activa se extendat.

76. Illud quod adducitur de II *Caeli et mundi* non est ad propositum, quia Philosophus loquitur ibi de organis correspondentibus potentiae motivae si ipsa inesset stelis. Et concedo quod universaliter cui datur potentia quae nata est esse organica, ei datur a natura organum, in non-orbatis dico. Sed in proposito data est potentia, sed non organica; non tamen data sunt naturaliter omnia alia praeter potentiam concurrentia ad actum. A Philosopho igitur ibi haberi potest quod natura ordinabilis ad aliquem actum vel obiectum naturaliter habet potentiam ad illud, et organum si potentia est organica; sed non sic de posterioribus requisitis ad actum [184].

77. Aliter posset dici ad maiorem [185] quod ipsa est vera

[184] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.24 q.1 in corp. (I f.137E).
[185] Cf. supra n.7.

ral en cuanto ésta se compara con la activa, pero no en cuanto la potencia pasiva se compara con el acto o forma que recibe. Cuál sea la diferencia entre estos miembros de la división, queda manifiesto al principio de la solución dada a la presente cuestión.

78. Y respondo a la menor diciendo que es verdadera según el segundo modo, mas no según el primero. A lo que añado que otra manera de responder fácilmente a la menor consistiría en negarla, pues, aunque hablando en absoluto el entendimiento posible reciba naturalmente tal intelección o noticia, no la recibe, sin embargo, en el presente estado. Pero cuál sea la causa de esto se dirá más adelante en la distinción 3.

79. En cuanto al tercer argumento, consulta a Tomás en la *Summa*, 1 part., q.1, quien responde de esta manera: "El modo diverso de considerar lo cognoscible da por resultado ciencias diversas. Astrónomos y físicos demuestran, en efecto, la misma conclusión, por ejemplo: la tierra es redonda. Los astrónomos por medios matemáticos que prescinden de la materia, y los físicos por medios que dicen referencia a la materia. Por donde no hay inconveniente en que las cosas de las que trata la filosofía en

loquendo de potentia passiva naturali ut passiva comparatur ad activam, non autem ut passiva comparatur ad actum receptum. Differentia membrorum patet in principio solutionis istius quaestionis [186].

78. Minor [187] autem est vera secundo modo, non primo modo [188]. Posset etiam tertio modo faciliter dici ad minorem, negando, quia licet absolute intellectus possibilis sit naturaliter receptivus talis intellectionis, non tamen pro statu isto. De causa autem huius dicetur inferius distinctione [189].

79. Ad rationem tertiam [190] quaere responsionem Thomae [191] in *Summa*, I parte *Summae* quaestione 1, ubi respondet sic, quod "diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum (puta quod terra est rotunda), et naturalis per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt

[186] Cf. supra n.57.
[187] Cf. supra n.7.
[188] Cf. supra n.57.
[189] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.2 n. [16]; q.3 n. [2.25-26]; cf. etiam *Quodl.* q.14 n. [10-12].
[190] Cf. supra n.8.
[191] THOMAS, *S. theol.* I q.1 a.1 ad 2 (IV 7ab).

cuanto son cognoscibles a la luz natural, sean estudiadas por otra ciencia en cuanto se conocen a la luz de la divina revelación."

Por el contrario, si las verdades que pueden conocerse en la teología, se enseñan o pueden enseñarse, aunque mediante luz diversa, en otras ciencias, luego no es necesario conocer teológicamente las dichas verdades. La consecuencia salta a la vista por el ejemplo aducido, pues el que conoce la redondez de la tierra por medios físicos, no ha menester conocerla por medios matemáticos, como si esta manera de conocimiento fuese absolutamente necesaria.

80. Nótese, sin embargo, que la respuesta al argumento tercero se expone como sigue: El hábito significa dos cosas: forma y cualidad dispositiva. En cuanto cualidad dispositiva, se distingue por razón de objeto, y en cuanto forma, por razón de principio activo. Ahora bien, los principios respecto de los hábitos de ciencia son causas eficientes. Luego, aun cuando allí donde el objeto cognoscible es uno mismo—la tierra es redonda, por ejemplo—no haya distinción por razón de objeto, la hay, sin embargo, por razón de principios de los que el físico y el matemático se

cognoscibilia lumine rationis naturalis etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis".

Contra: si de cognoscibilibus in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est necessaria cognitio theologica de eisdem. Consequentia patet in exemplo eius, quia cognoscens terram esse rotundam per medium physicum, non indiget cognitione per medium mathematicum, tamquam simpliciter necessaria.

80. Dicta tamen responsio [192] ad tertium exponitur sic, quod scilicet habitus et est habitus et est forma; in quantum habitus, habet distinctionem ab obiecto, sed in quantum forma, potest distingui a principio activo. Respectu autem habitus scientifici principia sunt causae effectivae. Licet igitur ubi est idem scibile (puta quod terra est rotunda) non sit distinctio

[192] THOMAS, *S. theol.* I-II q.54 a.2 in corp. (VI 342*ab*): "Respondeo dicendum quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa"; ib. ad 2 (VI 343*ab*): "Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus: astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica... naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale... Tota autem virtus demonstrationis... dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur".

valen para demostrar la redondez de la tierra; y así resulta la distinción de hábitos en cuanto son formas, y no en cuanto son cualidades dispositivas.

81. Por el contrario, la forma dice cosa genérica respecto del hábito; pero es imposible que las cosas distintas según razón génerica sean indistintas según razón específica; luego es imposible que cosas distintas según la forma sean indistintas según el hábito—concluir, en efecto, lo contrario sería como decir que uno se distingue de otro según animalidad, y no se distingue según razón de humanidad—. Además, la respuesta supone que los principios de los que resulta la distinción de los hábitos, son causas, no eficientes, sino de otro género de causalidad, lo cual es falso, pues si distinguen en cuanto causas los hábitos, distínguenlos en cuanto causas eficientes. Y, por último, queda siempre en pie esta dificultad, a saber: que por mucho que se multipliquen los hábitos cognoscitivos distintos, no se ve la necesidad de admitir uno especial, como si de otra manera no fuese posible el conocimiento, pues podemos tenerlo mediante otro hábito cognoscitivo de todo en todo distinto.

82. Por lo cual, respondo al argumento diciendo que, si bien las ciencias especulativas abarcan todas las materias especulables, no se extienden, sin embargo, a todas las rea-

per obiecta, tamen est distinctio per principia quibus mathematicus et physicus hoc ostendunt: et ita erit distinctio habituum in quantum sunt formae et non in quantum sunt habitus.

81. Contra: forma est communis ad habitum; sed impossibile est aliqua esse distincta in ratione superioris et indistincta in ratione inferioris; ergo impossibile est aliqua esse distincta per rationem formae unde forma et tamen esse indistincta in ratione habitus (hoc enim esset ac si aliqua essent distincta in ratione animalis et indistincta in ratione hominis). Praeterea, supponit etiam quod principia sunt distinctiva habitus in alio genere causae quam ut principia effectiva, quod falsum est, quia si aliquam rationem causae distinctivae habeant ad habitus, non habent rationem nisi causae efficientis. Praeterea, semper stat ratio quia quantumcumque possent poni habitus distincti cognitivi, tamen non salvatur necessitas unius, quasi alias cognitio sit impossibilis, ponendo possibilitatem alterius habitus undecumque distincti.

82. Ideo ad argumentum respondeo quod in illis scientiis speculativis etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis, quia non quantum ad

lidades que acerca de las mismas pueden conocerse, pues no se consideran según su propia razón, como se probó más arriba en el tercer razonamiento contra la opinión tercera.

83. Y, finalmente, contra el argumento cuarto respondo que los primeros principios no pueden aplicarse sino a conclusiones de orden sensible. La razón es porque, por una parte, sus términos se han abstraído de cosas sensibles y saben, por lo mismo, a naturaleza de donde proceden, y, por otra, el entendimiento agente, mediante el cual se hace la aplicación, se limita a cosas sensibles.

84. Por el contrario, refiéranse a cosas sensibles o refiéranse a cosas insensibles, es lo cierto que los primeros principios son verdaderos respecto del entendimiento; el entendimiento, en efecto, se adhiere a la proposición: "las contradictorias no son simultáneamente verdaderas", con certeza indubitable así en cuanto a lo material como en cuanto a lo inmaterial. Y a lo que se dice que término del primer principio es el ser que se divide en diez géneros, y que el ser no se extiende al objeto teológico, hase de responder que es de eficacia nula. Y, en verdad, no excluímos menos la duda cuando aplicamos el principio de contradicción a Dios (Dios es bienaventurado-Dios no es

propria eorum, sicut patuit prius in tertia ratione [193] contra primam opinionem (quaere supra *g* [194]).

83. Ad quartum [195] respondetur sic [196], quod principia prima non possunt applicari ad conclusiones aliquas nisi sensibiles: tum quia termini eorum sunt abstracti a sensibilibus, et ita sapiunt naturam eorum, tum quia intellectus agens, per quem debet fieri applicatio, limitatur ad sensibilia.

84. Contra: certum est intellectui ista prima principia esse vera non tantum in sensibilibus, sed etiam in insensibilibus; non enim dubitat magis intellectus quod contradictoria non sunt simul vera de immateriali quam de materiali. Et quod dicitur [197] quod terminus primi principii est ens quod dividitur in decem genera, et illud non extendit se ad obiectum theologicum, hoc nihil valet; non enim magis dubitamus quod con-

[193] Cf. supra n.40-47.
[194] Cf. supra n.40.
[195] Cf. supra n.9.
[196] HENRICUS GAND., *Summa* a 3 q.4 ad 1 (I f.29Q).
[197] Ib. a.24 q.6 in corp. (f.141O).

bienaventurado, y otras contradictorias así), que al referirnos a lo blanco y a lo no blanco a un tiempo.

85. Cabe asimismo otra respuesta, y es que las conclusiones no se siguen solamente de las proposiciones mayores, sino de las proposiciones mayores combinadas con las menores. Ahora bien, las proposiciones menores, combinables con las mayores, no son naturalmente evidentes.

Por el contrario, las menores que deben asumirse bajo los primeros principios se enuncian de sujetos asumidos que se contienen en los sujetos de los mismos principios; pero los términos de que constan los primeros principios, siendo como son universalísimos, se dicen de todo cuanto va incluído en ellos; luego, etc.

86. Por lo cual respondo: La segunda parte de la menor, según la cual en los primeros principios "van virtualmente incluídas todas las conclusiones cognoscibles", resulta falsa. Y para probarlo digo que, tratándose de los primeros principios, tanto los términos-sujetos como los términos-predicados son universales. Ahora bien, los términos-sujetos, cuando por ser distributivos suponen por cada uno de sus inferiores, no realizan tal manera de suponer distributivamente, sino en referencia a los términos-predicados, que son universalísimos; luego en virtud de los prime-

tradictoria non sunt simul vera de Deo (ut quod Deus est beatus et non-beatus, et huiusmodi) quam de albo.

85. Alia datur responsio, quod ex solis maioribus non sequuntur conclusiones, sed cum minoribus adiunctis; nunc autem minores non sunt naturaliter manifestae quae deberent illis adiungi [198].

Contra: minores sumendae sub primis principiis praedicant de sumptis 'sub' terminos subiectos primorum principiorum; sed notum est terminos primorum principiorum dici de quocumque, quia sunt communissimi; igitur, etc.

86. Ideo respondeo quod secunda pars minoris est falsa, haec videlicet quod in primis principiis 'includuntur virtualiter omnes conclusiones scibiles' [199]. Ad probationem dico quod sicut termini subiecti sunt communes, ita et termini praedicati. Quando igitur termini subiecti, quia distributi, accipiuntur pro omnibus, non accipiuntur pro omnibus nisi respectu terminorum praedicatorum qui sunt communissimi, et per consequens virtu-

[198] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.9 q.3 arg.1 (I f.72O); HERVAEUS NATALIS, *Sent.* prol. q.1 in corp. (2va).
[199] Cf. supra n.10.

ros principios no es posible conocer de sus inferiores sino lo que contienen predicados universalísimos.

87. Que esto sea así, se prueba por la razón. No es posible, en efecto, que haya medio para conocer las propiedades, si éstas no se incluyen virtualmente en la esencia del medio; pero el sujeto de un principio universalísimo no incluye esencialmente propiedades particulares, sino universalísimas; luego el sujeto de un principio universalísimo no puede ser medio o razón para conocerlas sino según razón universalísima. Pero además de las propiedades universalísimas hay muchas otras cognoscibles, respecto de las cuales las propiedades de los primeros principios, por cuanto éstos no las llevan incluídas, no pueden ser medios de conocimiento. Luego existen muchas verdades cognoscibles no contenidas en los primeros principios.

Declárase esto por ejemplos. Efectivamente, aunque el principio "el todo es mayor que su parte" incluye a este otro: "El cuaternario es mayor que el binario", y a otros similares del mismo predicado, no contiene, sin embargo, los siguientes: "El cuaternario es doble respecto del binario", "el ternario dice proporción sexquiáltera respecto del dos", pues para aplicar semejantes predicados se requieren medios especiales que los contengan.

te talium principiorum non sciuntur de inferioribus nisi praedicata communissima [200].

87. Hoc patet ratione, quia medium non potest esse 'propter quid' respectu alicuius passionis nisi quae passio includitur virtualiter in ratione illius medii; in ratione autem subiecti principii communissimi non includitur 'propter quid' aliqua passio particularis, sed tantum passio communissima; ergo illud subiectum non potest esse medium vel ratio cognoscendi aliqua nisi sub illa ratione communissima. Sed praeter passiones communissimas sunt multae aliae passiones scibiles, ad quas passiones non possunt passiones primorum principiorum esse media, quia non includunt illas. Igitur multae sunt veritates scibiles quae non includuntur in primis principiis.

Hoc patet in exemplo, quia ista 'omne totum est maius sua parte' etsi includat istam 'quaternarius est maior binario', et alias similes de eodem praedicato, non includit tamen istas: 'quaternarius est duplus ad binarium', 'ternarius se habet in proportione sexquialtera ad dualitatem', nam ad ista praedicata oporteret quod habet specialia media includentia ipsa.

[200] Cf. supra n.11.

88. Finalmente, pruébase, y la prueba es de orden lógico, porque si bien cabe descender de lo general a lo menos general en subordinación al sujeto de una proposición afirmativa, no cabe, sin embargo, el mismo descenso en subordinación al predicado; pero muchos predicados contenidos en los predicados de los primeros principios pueden conocerse de los inferiores a los sujetos de los mismos: luego tales predicados no se conocen mediante los primeros principios de tales sujetos.

89. Objétase contra esto: Admitidos los principios: "Toda cosa o se afirma o se niega" y "es imposible afirmar y negar una cosa a un tiempo", síguese esta conclusión: "esto es blanco o no es blanco"; tenemos, pues, que aquí cabe descender en subordinación al sujeto y en subordinación al predicado.

Respondo: El principio "toda cosa o se afirma o se niega", etc., equivale a éste: "De dos contradictorias acerca de cualquier cosa, la una es falsa y la otra verdadera",

88. Tertia probatio [201], logica, est quia licet contingat descendere sub subiecto universalis affirmativae, non tamen sub praedicato; multa autem praedicata contenta sub praedicatis primorum principiorum sunt scibilia de inferioribus ad subiecta illorum; igitur illa praedicata per prima principia non sciuntur de illis subiectis.

89. Contra istud obiicitur: 'de quolibet affirmatio vel negatio et de nullo eodem ambo [202]; sequitur 'igitur de hoc album vel non-album' [203], ita quod licet ibi descendere sub praedicato et sub subiecto [204].

Respondeo: istud principium 'de quolibet affirmatio vel negatio, etc, valet istam 'de quolibet cuiuslibet contradictionis altera pars est vera et altera falsa' [205], ubi est duplex distributio,

[201] Prima n.86, secunda n.87.

[202] Cf. Aristot., *Topic.* VI c.7 (Z c.6,143b15-16: "de omni aut affirmatio aut negatio vera est"; *Anal. post.* I c.11 [t.27] (A c.11,77a30): "Omne autem affirmare aut negare". *De interpr.* I [c.6] (c.9,18a28-29): "In his ergo et quae sunt et quae facta sunt, necesse est affirmationem vel negationem veram vel falsam esse".—Cf. Henricus Gand., *Summa* a.1 q.12 in corp. (I f.22L).

[203] Cf. Aristot., *De interpr.* I [c.6] (c.9,18a34-18b5): "si omnis affirmatio vel negatio vera falsa est, et omne necesse est vel esse vel non esse... Nam si verum est dicere quoniam est album vel non album, necesse est album esse vel non esse... Quare necesse est aut affirmationem aut negationem veram esse vel falsam"; *Metaph.* IV t.15-16 (Γ c.4,1007b29-1008a25).

[204] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.26 q.2 arg.1 (I f.158L).

[205] Cf. Aristot., *Mtaph.* IV t.29 (Γ c.8,1012b10-13): "Est enim necesse contradictionis partem alteram esse veram... Altera namque pars contradictionis est falsa"; *De interpr.* I [c.5] (c.7,17b26-28): "Quaecumque igitur contradictionis universalium sunt universaliter, necesse est alteram esse veram, alteram falsam et quaecumque in singularibus sunt".

principio que ofrece distribución doblada y donde, en la línea de ambas distribuciones, cabe descender diciendo "de estas dos contradictorias acerca de esta cosa", etc.; pero en subordinación al predicado que permanece en confuso no cabe tal descenso, pues poniendo en general "una de las partes de cualquiera contradictoria acerca de cualquier cosa es verdadera", no se sigue: luego esta parte es verdadera. Y esto ocurre también con los demás principios: el predicado de una proposición afirmativa universal, en efecto, nunca se presenta sino de manera confusa, sea una o sean dos las distribuciones en cuanto al sujeto.

Y aun en el ejemplo que a continuación se propone, vese claro nuestro intento. A propósito: sabemos, en efecto, del hombre que es risible, pero es cierto que nunca se podrá deducir mediante el principio de contradicción sino esto: "El hombre es risible o no es risible." Por consiguiente, una de las partes del predicado disyuntivo nunca podrá aplicarse al sujeto por recurso al mencionado principio, sino que se requiere otro principio especial—definición del sujeto o de la propiedad—el cual sea razón y medio para saber del hombre determinadamente que es risible.

et sub utroque distributo licet descendere 'ergo de hoc huius contradictionis', etc.; sed sub praedicato stante confuse tantum non licet descendere, quia non sequitur 'de quolibet cuiuslibet contradictionis altera pars, ergo haec pars'. Ita est in aliis principiis; semper praedicatum universalis affirmativae stat confuse tantum, sive sint ibi duae distributiones in subiecto sive una.

Et in proposito exemplo adhuc patet propositum. Quia de homine scibile est quod est risibilis, numquam per hoc principium 'de quolibet', etc., potest plus inferri nisi 'igitur de homine risibile vel non-risibile'. Altera igitur pars praedicati disiuncti numquam scietur de subiecto per hoc principium, sed requiritur aliud principium speciale, ut definitio subiecti vel passionis, quod quidem est medium et ratio ad sciendum 'risibile' determinate de homine.

V. Respuesta a los argumentos principales

90. Viniendo, pues, a los argumentos principales, respondo al primero distinguiendo el objeto natural. Por objeto natural, en efecto, puede entenderse a veces el objeto que la potencia, por la acción de causas naturalmente activas, puede alcanzarlo naturalmente, y a veces el objeto al cual la potencia dice inclinación natural, sea o no naturalmente accesible el objeto. Según esto, entendido lo "natural" en el primer sentido, puede negarse la mayor. La razón es porque primer objeto es el que se adecua a la potencia, y prescinde, por lo mismo, de todos aquellos objetos en los cuales puede obrar la potencia. Pero admitiendo y todo que el entendimiento puede naturalmente entender semejante común objeto, no es necesario admitir su capacidad natural para entender todo cuanto en él se contiene, como quiera que entender algo según continencia virtual es mucho más excelente que entenderlo confusamente según realidad común. Luego aunque se conceda la menor en ambos sentidos, no se sigue la conclusión que se busca, es decir, que todo cuanto en el primer objeto se contiene es accesible naturalmente al entendimiento, y esto porque la mayor tal como se formula es falsa.

V. Ad argumenta principalia

90. Ad argumenta principalia.—Ad primum [206] distinguo de obiecto naturali. Potest enim accipi obiectum naturale [207] vel pro illo ad quod naturaliter sive ex actione causarum naturaliter activarum potest potentia attingere, vel pro illo ad quod naturaliter inclinatur potentia, sive possit attingere naturaliter illud obiectum sive non.—Posset igitur maior negari intelligendo 'naturale' primo modo [208], quia obiectum primum est adaequatum potentiae, et ideo abstractum ab omnibus illis circa quae potest potentia operari; non autem oportet quod si intellectus possit naturaliter intelligere tale commune, quod possit naturaliter intelligere quodcumque contentum sub illo, quia intellectio alicuius contenti multo excellentior est intellectione confusa talis communis; sic, concessa minore [209] in utroque sensu, conclusio intenta non habetur, scilicet de naturaliter attingibili, quia sic maior fuit falsa.

206 Cf. supra n.1.
207 Cf. Henricus Gand., *Summa* a.3 q.4 ad 2 (I f.29R).
208 Cf. ib. a.1 q.2 in corp. (f.4C).
209 Cf. supra n.1.

91. Por el contrario, arguyo que la respuesta se destruye a sí misma. El primer objeto, en efecto, es de suyo adecuado a la potencia; y porque nada acepta la potencia como objeto sino lo que tiene razón de primer objeto—y todo aquello en que se realiza tal razón de primer objeto, se acepta también por la potencia como objeto—, resulta imposible que, siendo alguna cosa primer objeto, todo cuanto en ella se contiene no sea objeto natural "per se". Si admites lo contrario, habrás de admitir que el primer objeto, lejos de adecuarse naturalmente a la potencia, la excede, y que, por tanto, otro inferior al mismo es adecuado a la potencia y, por tanto, el primero.

Pero en cuanto a la razón que se aduce en favor de la respuesta, digo que incurre en figura de dicción. El ser, en efecto, si bien en cuanto quididad inteligible—así ocurre con el hombre que puede entenderse con intelección única—puede con un solo acto conocerse naturalmente, pues natural es la intelección única mediante la cual se conoce el ser como objeto único; no puede considerarse, sin embargo, como primer objeto puesto a natural alcance nuestro, pues no viene a ser primer objeto sino en cuanto dice inclusión en todos los objetos "per se", y así considerado

91. Contra hanc responsionem arguo quod destruit seipsam. Primum enim obiectum est adaequatum potentiae, per ipsum, et verum est, hoc est, quod nihil respicit potentia pro obiecto nisi in quo est ratio illius primi, et in quocumque est ratio illius primi illud respicit potentia pro obiecto [210]; igitur impossibile est aliquid esse primum naturaliter quin sit quodlibet contentum sic per se obiectum naturaliter. Da enim oppositum, et tunc non est adaequatum naturaliter sed excedens, et aliquod eo inferius est adaequatum, et ita primum.

Ratio autem quae adducitur pro responsione [211] fallit secundum figuram dictionis [212]. Licet enim ens ut est quid intelligibile uno actu (sicut homo est intelligibilis una intellectione) sit naturaliter intelligibile (illa enim unica intellectio entis ut unius obiecti est naturalis), non tamen potest ens poni primum obiectum naturaliter attingibile, quia est primum obiectum ut includitur in omnibus per se obiectis, et ut sic non est naturaliter attingibile nisi quodlibet illorum sit naturaliter attingibile. Com-

[210] HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 in corp. (I f.115C-D).
[211] Cf. supra n.90.
[212] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.2 (c.4,166b10-14): "Quae autem secundum figuram sunt dictionis, accidunt quando non idem interpretatur similiter, ut masculinum femininum, vel femininum masculinum, vel quod quale; vel faciens patiens; vel dispositum facere, et alia".

no nos es naturalmente cognoscible sino en cuanto cada objeto en que se incluye se halla al alcance natural de nuestro entendimiento. Luego cuando se arguye diciendo: El ser es naturalmente inteligible, luego el ser como primer objeto del entendimiento, esto es, como objeto adecuado, es naturalmente accesible al entendimiento, se incurre en figura de dicción por cuanto se cambia esto que es algo determinado en cualidad esencial que es algo indeterminado. La razón es porque el antecedente es verdad en cuanto se refiere al ser que es un solo objeto singular inteligible, como cuando se dice blanca una cosa, y el consiguiente concluye al ser en cuanto se contiene en todos los objetos inteligibles, y no al ser que se considera separadamente prescindiendo de los mismos.

92. Por tanto, hase de responder, y la respuesta es del orden real, de otra manera al argumento, distinguiendo el objeto: Si se trata, en efecto, de objeto naturalmente accesible a la inteligencia, la menor es falsa; pero si se trata de objeto al cual se inclina o se ordena la potencia, la menor es verdadera. Y así es como debe entenderse la autoridad de Avicena. Pero cuál sea el primer objeto al cual naturalmente puede llegar nuestra inteligencia, se dirá más adelante, en la distinción 3. En confirmación de lo cual puede alegarse la autoridad de San Anselmo, *De libero arbitrio*, cap.4: "No tenemos facultad, dice, que por sí

mutat igitur hic 'hoc aliquid' in 'quale quid' cum arguit 'ens est naturaliter intelligibile, igitur ens ut est primum obiectum intellectus, hoc est adaequatum, est attingibile naturaliter', quia antecedens est verum ut ens est unum singulare intelligibile, sicut album, sed consequens concludit de ente ut includitur in omni intelligibili, non ut seorsum ab illis intelligitur.

92. Ad argumentum [213] igitur est alia responsio, realis, quod videlicet minor est falsa de obiecto naturali, id est naturaliter attingibili, vera alio modo ad quod scilicet naturaliter inclinatur vel ordinatur potentia [214]. Et ita debet intelligi auctoritas Avicennae. Quid autem sit ponendum obiectum primum naturaliter attingibile, de hoc infra distinctione 3 [215]. Confirmatur responsio per Anselmum [216] *De libero arbitrio* cap.4: "Nullam, inquit, ut puto, habemus potestatem, quae sola sufficiat ad

[213] Cf. supra n.1.
[214] Cf. supra n.90.
[215] DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n.[8.12].
[216] ANSEL., *De libero arb.* c.3 (PL 158,494; ed. SCHMITT I 212): "Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sibi sufficiat ad actum".

sola pueda reducirse a acto." Por facultad entiende lo que nosotros comúnmente llamamos potencia, como es de ver por el ejemplo que trae de la vista. Por donde resulta que no hay ningún inconveniente en admitir una potencia en ordenación natural a un objeto, naturalmente inaccesible a la acción de causas naturales, como ocurre con toda potencia que de sí sola se ordena al objeto, pero que por sí sola no puede alcanzarlo en modo alguno.

93. En cuanto al segundo argumento, niego la consecuencia. Y cuál sea la razón para negarla, bien se echa de ver en la respuesta al segundo argumento en pro de la opinión del Filósofo. La razón es porque los seres superiores se ordenan a recibir pasivamente mayor perfección que la que les fuera asequible activamente, perfección que, por lo mismo, no puede producirse sin un agente sobrenatural. Pero no ocurre así con la perfección de los seres inferiores, la cual puede ser ultimada sometiéndose a la acción de agentes inferiores.

94. Y, por último, en cuanto al tercer argumento, digo que el entendimiento posible no es proporcionado a verdades complejas que deben admitirse con adhesión consistente; lo cual quiere decir que el entendimiento posible no

actum". 'Potestatem' vocat quod nos communiter vocamus 'potentiam'; patet per exemplum eius de visu[217]. Non est igitur inconveniens potentiam esse naturaliter ordinatam ad obiectum ad quod non potest naturaliter ex causis naturalibus attingere, sicut quaelibet ex se sola ordinatur et tamen non potest sola attingere[218].

93. Ad secundum argumentum[219] nego consequentiam.—Ad probationem[220] patet ex dictis in responsione[221] data ad secundum argumentum pro opinione Philosophi, quia superiora ordinantur ad perfectionem maiorem passive recipiendam quam ipsa active possunt producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci nisi ab aliquo agente supernaturali. Non sic est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni inferiorum agentium.

94. Ad tertium[222] dico quod veritati complexae alicui firmiter tenendae intellectus possibilis est improportionatus, id

[217] Ibidem (ed. SCHMITT I 213): "Quod ut in multis animadvertas, in uno tibi monstrabo: Nullus visum habens dicitur nullatenus posse videre montem".
[218] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.8 q.2 in corp. et ad 4 (I f.64H.65Q).
[219] Cf. supra n.2.
[220] Cf. ibidem.
[221] Cf. supra n.73-78.
[222] Cf. supra n.3.

es principio pasivo que dice proporción con los principios activos que no pueden conocerse por la luz natural del entendimiento agente y por recurso a los fantasmas.

95. Y cuando, refiriéndote a la potencia arguyes diciendo: "Luego se hace proporcionada en virtud de nuevo medio", te lo concedo. Y esto ya se entienda este "nuevo medio" en comparación al agente que mueve—pues por el agente que revela verdades sobrenaturales la potencia les presta asentimiento—, ya en comparación a la forma que recibe por cuanto se establece la proporción entre el objeto y la potencia intelectiva mediante el asentimiento obrado en ella, asentimiento que viene a ser una como inclinación que el entendimiento tiene hacia el objeto.

Y cuando insistes acerca de este "nuevo medio" y preguntas si es "natural o sobrenatural", doyte por respuesta que es sobrenatural, ya respecto del agente, ya respecto de la forma.

Y, por último, respecto de la conclusión que sacas: "Luego el entendimiento es improporcionado a ese nuevo medio, y debe proporcionarse por otro", dígote que el entendimiento está en potencia obediencial respecto del agente y, por lo mismo, se halla suficientemente proporcionado para recibir su moción. A lo que añado que es capaz, y naturalmente capaz, para asentir al objeto bajo la acción del agente; por donde hase de concluir que, para recibir

est, non est proportionale mobile talium agentium quae ex phantasmatibus et ex lumine naturali intellectus agentis non possunt cognosci.

Quando arguis 'ergo fit proportionalis per aliud'[223], concedo—et 'per aliud' in ratione moventis, quia per movens supernaturale-revelans assentit illi veritati—, et 'per aliud' in ratione formae, quia per illum assensum factum in ipso, qui est quasi quaedam inclinatio in intellectu ad istud obiectum, proportionans illum isti.

Cum ultra de illo 'alio' quaeris 'an sit naturale vel supernaturale', dico quod supernaturale, sive intelligas de agente sive de forma.

Cum infers 'ergo intellectus est improportionatus ad illud, et per aliud proportionatur', dico quod ex se est in potentia oboedientiali ad agens[224], et ita sufficienter proportionatur illi ad hoc ut ab ipso moveatur. Similiter, ex se est capax illius

[223] Cf. ibidem.
[224] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III d.1 q.2 n. [7]; q.4 n. [2]; *Quodl.* q.19 n. [15].

en sí el asentimiento obrado, la potencia intelectiva no ha menester de otro medio nuevo que le haga proporcionada al objeto.

Por tanto, sin proceder indefinidamente, es preciso quedarnos, no en el primer modo, que es natural, sino en el segundo o sobrenatural. La verdad revelada, en efecto, no tiene suficiencia para inclinar el entendimiento a dar asenso a la misma, y de ahí la doble desproporción: la del agente respecto de la potencia pasiva, y la de la potencia pasiva respecto del agente; pero el agente sobrenatural, por el contrario, tiene eficacia suficiente para inclinar el entendimiento a la verdad revelada, causando en el mismo el asentimiento que establece proporción entre la verdad y el entendimiento; y así resulta que no hay por qué recurrir a un nuevo medio sobrenatural para proporcionar el entendimiento ni respecto del agente ni respecto de la forma que se imprime por el agente, cosa que no ocurre con la potencia natural respecto del objeto sobrenatural, pues en este caso la potencia debe proporcionarse al objeto por un "medio nuevo" de las dos maneras antes dichas.

assensus causati a tali agente, etiam naturaliter capax[225]; non oportet igitur ipsum per aliud proportionari ipsi assensui recipiendo.

Statur igitur in secundo, non in primo[226], quia veritas ista revelata sufficienter non est inclinativa intellectus ad assentiendum sibi, et ita improportionale agens, et passum sibi improportionale; sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem, causando in ipso assensum quo proportionatur huic veritati[227], ita quod non oportet intellectum per aliud proportionari tali agenti, nec formae ab ipso impressae, sicut oportet ipsum proportionari tali obiecto per aliud duplici modo praedicto[228].

[225] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.3 q.5 ad 2 (I f.30Y).
[226] Cf. supra n.3.
[227] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.13 in corp. (f.91D-92D).
[228] Cf. supra n,94.

PARTE SEGUNDA

De la suficiencia de la Sagrada Escritura

CUESTION UNICA

Si en la Sagrada Escritura se comunica suficientemente el conocimiento sobrenatural necesario al viador

95. Se pregunta si en la Sagrada Escritura se enseña suficientemente la doctrina sobrenatural necesaria al viador.

Y argúyese que no.

Nunca faltó al género humano el conocimiento necesario; pero siendo como es Moisés el primero que escribió el Pentateuco, no existía la Sagrada Escritura en la ley de la naturaleza, ni se contenía en la ley escrita o mosaica toda la Escritura, sino sólo el Antiguo Testamento; luego, etc.

PARS SECUNDA

De sufficientia Sacrae Scripturae

QUAESTIO UNICA

Utrum cognitio supernaturalis necessaria viatori sit sufficienter tradita in Sacra Scriptura

95. Quaeritur utrum cognitio supernaturalis necessaria viatori sit sufficienter tradita in sacra Scriptura.

Quod non:

Quia cognitio necessaria numquam defuit humano generi; Scriptura sacra non erat in lege naturae, quia Moyses primus scripsit Pentateuchum, nec tota sacra Scriptura erat in lege mosaica, sed tantum Vetus Testamentum; ergo, etc.[1].

[1] Pro n.95 cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.8 q.4 arg.3 et q.5 (I f.66A. 67L).

96. Además, un autor de ciencias humanas, cuando las enseña, va dejando lo superfluo a medida de la sutileza de su entendimiento; pero en la Sagrada Escritura vemos contenidas muchas superfluidades, tales como gran número de historias y ceremonias, cuyo conocimiento no parece necesario para la salvación; luego, etc.

97. Hay muchos actos acerca de los cuales la Escritura no enseña si son pecados o no; pero es necesario conocerlo para salvarse, pues el que ignora que tal o cual cosa es pecado mortal, no la evitará suficientemente; luego, etc.

98. Por el contrario:

San Agustín, al hablar de la Escritura canónica en el XI *De civitate Dei*, cap.3, dice así: "Creemos a la Escritura en cosas que no conviene ignorarlas, y que nosotros, a causa de nuestra incapacidad, no podemos saberlas."

I. De la verdad de la Sagrada Escritura

99. *Diversas herejías.*—En torno a esta cuestión hay un sinnúmero de herejías que reprueban total o parcialmente la Sagrada Escritura, como es de ver en los libros *De haeresibus*, de San Agustín y de San Juan Damasceno.

96. Item, quicumque auctor scientiarum humanarum quanto acutior est intellectu tanto plus vitat superfluitatem in tradendo; sed in sacra Scriptura videntur contineri multa superflua, ut caeremoniae et historiae multae, quorum cognitio non videtur necessaria ad salutem; ergo etc.

97. Item, multa sunt de quibus non cognoscitur certitudinaliter ex Scriptura utrum sint peccata vel non; quorum tamen cognitio necessaria est ad salutem, quia nesciens aliquid esse peccatum mortale, non sufficienter vitabit illud; ergo etc.

98. Contra:

Augustinus [2] XI *De Civitate Dei* cap.3 loquens de Scriptura canonica ait: "Huic fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nos nosse idonei sumus".

I. De veritate sacrae Scripturae

99. *Haereses diversae.*—In ista quaestione sunt haereses innumerae damnantes sacram Scripturam, totam vel partes eius, sicut in libris Augustini et Damasceni [3] *De haeresibus*

[2] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.3 (PL 41,318; CSEL XL pars I 513,24-25).
[3] AUGUST., *De haeresibus* (PL 42,21-50); DAMASC., *De haeresibus* (PG 94,678-779).

Algunos herejes, en efecto, niegan en bloque toda la Escritura. Otros, y según el libro *De utilitate credendi*, son los maniqueos, desaprueban el Antiguo Testamento, obra, a lo que piensan, del principio malo. Otros, como los judíos, admiten solamente el Antiguo Testamento. Otros, los sarracenos, aceptan ciertas partículas de ambos Testamentos, con las que amasó incontables inmundicias el inmundo Mahoma. Y otros, por último, amputan pasajes del Nuevo Testamento, caso que ocurre con herejes de diversa procedencia, los cuales para fundamento de sus errores echan mano de varias sentencias de la Sagrada Escritura interpretadas a su talante, pasando por alto las demás; véase, por ejemplo, Rom. 14,2: *El que está débil, aliméntese con verduras*, y otras sentencias parecidas. Asimismo Iac. 5,16: *Confesaos mutuamente vuestros pecados*, palabras por las que los herejes incurren en error, cuando, aplicándolas al sacramento de la penitencia, dicen que puede administrarlo cualquiera aunque no sea sacerdote; y dígase otro tanto de autoridades escriturarias de este género en las que, a base de hermenéutica torcida, se apoyan para sus errores.

patet. Quidam haeretici de Scriptura nihil recipiunt. Quidam specialiter improbant Vetus Testamentum, ut manichaei, sicut patet in libro *De utilitate credendi a* [4], dicentes Vetus Testamentum esse a malo principio [5]. Quidam tantum Vetus Testamentum recipiunt, ut iudaei [6]. Quidam aliquid utriusque, ut saraceni, quibus immundus Mahometus miscuit alias immunditias innumeras [7]. Quidam autem aliquid dictum in Novo Testamento, puta haeretici diversi, qui sententias diversas Scripturarum male intellectas habentes pro fundamentis, alias neglexerunt; verbi gratia ad Rom. 13 [8]: *Qui infirmus est, olera manducet* [9], et huiusmodi. Item, Iac. 5 [10]: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, si ex hoc erretur circa sacramentum paenitentiae dicendo illud posse a quocumque non sacerdote dispensari—et huiusmodi auctoritatibus sacrae Scripturae innitendo, male intellectis [11].

[4] AUGUST., *De utilitate credendi* c.2 n.4 (PL 42,67; CSEL XXV pars I 6,21-23).
[5] Cf. AUGUST., *De haeresibus* n.46 (PL 42,38).—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.9 q.1 in corp. (I f.70B); a.15 q.2 in corp. (f.102F).
[6] Cf. AUGUST., *Adv. iudaeos* c.1 n.2 (PL 42,51-52).
[7] Cf. DAMASC., *De haeresibus* n.101 (PG 94,763-774).
[8] Rom. 14,2.
[9] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.23 q. un. n. [18].
[10] Iac. 5,16.
[11] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.16 q.1 in corp. (I f.104G); a.15 q.1 in corp. (f.102B).

100. *Varios modos para la refutación de los herejes.*—Para refutar todas las herejías en conjunto tenemos ocho vías o procedimientos, cuyo punto inicial consiste en saber: cuán cierta es la predicción profética, cuán concordes las Escrituras, cuán autorizados los escritores, cuán diligentes los receptores, cuán racional el mensaje, cuán irracional cada error, cuán estable la Iglesia, y, por último, cuán límpidamente preclaros los milagros.

101. *Predicción profética.*—En cuanto al primer procedimiento, que es la predicción profética, la cosa es evidente. Prever, en efecto, los futuros contingentes natural y ciertamente pertenece sólo a Dios, y a ningún otro; luego sólo Dios, o el que es enseñado por Dios, puede predecirlos con certeza. Ahora bien, muchos futuros contingentes, cuya predicción consta en la Escritura, han tenido cumplimiento—considérense para verlo con evidencia los libros proféticos—, lo cual nos lleva "a decir, con certeza indubitable, que sucederán también las pocas cosas que están por cumplirse", según San Gregorio en la homilía *De adventu Domini*. A esta manera de procedimiento alude San Agustín en el XII *De civitate*, cap.10: "Demuestra la verdad de las cosas pasadas por aquellas que, habiéndolas anunciado como venideras en el futuro, hallan, con puntualidad certera, realización cumplida."

100. *Variae viae convincendi haereticos.*—Contra istas omnes in communi sunt octo viae eas rationabiliter convincendi, quae sunt: praenuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum et irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, miraculorum limpiditas.

101. *De praenuntiatione prophetica.* — De primo patet. Quoniam solus Deus praevidet naturaliter futura contingentia certitudinaliter, et non ab alio, ergo solus ipse vel ab ipso instructus potest ea certitudinaliter praedicere. Talium autem multa, praenuntiata in Scriptura, impleta sunt (patet consideranti libros prophetales), ex quibus "non est dubium quin sequantur pauca quae restant", secundum Gregorium [12] in homilia quadam *De adventu Domini*. Istam viam tangit Augustinus [13] XII *De civitate* cap.10*g*: "Vera esse praeterita ex his quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit".

[12] GREGORIUS, *40 Homiliarum in Evangelia* I hom.1 n.1 (PL 76,1078).

[13] AUGUST., *De civ. Dei* XII c.10 [11] n.2 (PL 41,359; CSEL XL pars I 584,13-15): "vera se narrasse praeterita, ex his quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit". Ib. XVIII c.41 n.1 (PL 41,600-601; CSEL XL pars II 332,8.14-19): "Denique auctores nostri ... sane pauci esse debuerunt, ne multitudine vilesceret quod religione carum esse oporteret; nec tamen ita pauci, ut eorum non sit miranda consensio. Neque enim in multitudine philosophorum, qui labore etiam litterario monumenta suorum dogmatum reliquerunt, facile quis invenerit, inter quos cuncta quae sensere conveniunt".

102. *Concordia de las Escrituras.*—En cuanto al segundo procedimiento, que consiste en la concordia de las Escrituras, pruébase de esta manera. En efecto, tratándose de cosas que, conocidos los términos en que van expresados, no ofrecen evidencia ni en sí mismos ni en los principios que los contienen, no cabe común acuerdo, firme e infalible, entre muchos diversamente dispuestos, a no ser que una causa superior a su inteligencia los mueva a unánime consentimiento; pero los escritores del sagrado Canon, a pesar de hallarse variamente circunstanciados, ya en cuanto a las disposiciones, ya en cuanto al tiempo diverso en que vivieron, vinieron a conformidad completa de doctrina sin evidencia tanto en sí como en los principios. Este procedimiento lo explica San Agustín en el XVIII *De civitate*, cap.42: "Nuestros autores, dice, hubieron de ser pocos, a fin de que, por ser muchos, no quedasen subestimados; pero no son tan pocos que no sea admirable la conformidad de su doctrina; al revés de lo que ocurre con la muchedumbre de filósofos, entre los cuales difícilmente podría uno discernir quiénes orientan unánimemente a la multiplicidad de sus sentencias"; aserto que prueba San Agustín en el mismo pasaje con ejemplos.

Viniendo, pues, a la mayor que se asume, pruébase, no sólo por los ejemplos acerca de los filósofos, como lo hace

102. *De Scripturarum concordia.* — De secundo, scilicet Scripturarum concordia, patet sic: in non evidentibus ex terminis, nec principia sic evidentia ex terminis habentibus, non consonant multi firmiter et infallibiliter, diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipso intellectu inclinentur ad assensum; sed scriptores sacri Canonis, varie dispositi, et exsistentes in diversis temporibus, in talibus inevidentibus consonabant omnino. Hanc viam pertractat Augustinus [14] XVIII *De civitate* cap.42: "Auctores nostri pauci esse debuerunt, ne prae multitudine vilescerent; nec ita sunt pauci, ut eorum non sit miranda consensio: neque enim in multitudine philosophorum facile quis invenerit, inter quos cuncta quae senserunt conveniant", et hoc Augustinus probat ibi in exemplis.

Maior enim assumpta non tantum probatur per exemplum

[14] AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.41 n.2 (PL 41,601; CSEL XL pars II 332,21-333,25).

San Agustín, sino también por la razón. Efectivamente, siendo natural a la inteligencia, ser movida para asentir por un objeto evidente en sí o en otro, es cosa averiguada que, excluído el objeto que es de suyo evidente, no hay otro capaz de causar intelectual asenso, sino el que incluye virtualmente la evidencia del primero; y en verdad, habrá de ser indiferente el objeto teológico para mover la inteligencia al asentimiento, en faltando la evidencia inmediata o mediata del objeto. Pero ante objetos que no son evidentes por los términos en que se expresan, nada hay que pueda movernos al asentimiento, sino un entendimiento superior al nuestro; y ningún ser inteligente superior al hombre puede, por causal influjo, enseñarle, sino Dios; luego, etc.

103. Y si respecto de esto dijere alguno de los escritores posteriores, diferentes y todo de los anteriores por las disposiciones y por el tiempo en que vivían, que tuvieron a la vista la doctrina de los precedentes consignada en escritos, que la aceptaron, como los discípulos suelen hacerlo con sus maestros, acatando su autoridad, y que por aquí se explica, sin magisterio divino ni respecto de unos ni respecto de otros, que escritores antecedentes y subsiguientes vinieron a concertarse en total consonancia, sepa que se enfrenta con San Agustín, quien, en el lugar antes

de philosophis, ut videtur probare Augustinus [15], sed etiam per rationem: quia cum intellectus natus sit quantum ad assensum moveri ab obiecto evidente in se vel in alio, nihil aliud ab obiecto videtur posse talem assensum causare nisi virtualiter includat evidentiam obiecti; nam si nihil tale moveat intellectum, remanebit theologia sibi neutra. Nihil autem est tale de non evidentibus ex terminis nisi intellectus superior nostro; nihil autem intelligens superius homine potest hominem effective docere nisi Deus [16].

103. Si dicatur hic quod posteriores, licet aliter dispositi quam priores, et aliis temporibus exsistentes, tamen habuerunt doctrinam praecedentium in scriptis, et acquieverunt credendo, sicut discipuli doctrinae magistrorum, et ita nihil scripserunt dissonum a prioribus, licet Deus non doceret hos et illos, —contra hoc videtur Augustinus [17] obiicere ubi prius, dicens de philosophis: "Labore litterario monimenta suorum dogma-

[15] Cf. Ib.

[16] De potestate angeli in intellectum hominis cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.11 q. un. n. [4-8].

[17] AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.41 n.1 (PL 41,600-601; CSEL XL pars II 332,17-18).

citado, refiriéndose a los filósofos, dice: "Dejaron monumentos doctrinales labrados con literario primor", objeto de lectura para los discípulos, los cuales, si, por una parte, asentían, por exigencias del discipulado, a sus maestros admitiendo algunas sentencias, disentían, por otra, de los mismos, descalificando varias de sus doctrinas. Manifiesta prueba de esto—véase el lugar mencionado—hallamos en los filósofos socráticos, Aristipo y Antístenes, los cuales, a pesar de pertenecer a la misma Escuela, se contradecían, sin embargo, uno al otro, caso que se repitió asimismo a veces con otros filósofos respecto de sus maestros, como es de ver en Aristóteles que corrigió a Platón. Por tanto, si los hagiógrafos anteriores y posteriores no hubieran tenido un doctor común que los inclinase a prestar asenso a las mismas verdades, ¿cómo no habían de contradecir en algunas cosas los segundos a los primeros?

104. Respóndese que la razón es porque los escritores posteriores, al encontrarse que los anteriores enseñaron doctrina carente de evidencia, no pudieron desaprobarlos por vía de la razón; y así, en vista de que no tenían en favor suyo razones convincentes, no quisieron negarles asentimiento, reverenciándolos así como a maestros veraces. Entre filósofos, en cambio, los discípulos pudieron corregir a sus maestros; la materia de sus disputas, en efecto, ad-

tum reliquerunt", quae discipuli legerunt, et licet in aliquibus essent assentientes prioribus, ut discipuli, aliqua tamen improbaverunt. Patet ibidem de Aristippo et Antisthene [18], qui ambo socratici fuerunt, tamen in aliquibus sibi contradixerunt, et quandoque magistro discipuli etiam contradixerunt, ut Aristoteles Platoni [19]. Quomodo igitur non contradixissent posteriores nostri prioribus in aliquibus, si non habuissent communem doctorem, eorum intellectus ad eadem non evidentia inclinantem?

104. Responsio: quia non evidentia tradiderunt priores, ideo posteriores non potuerunt eos per rationem improbare, et noluerunt eis discredere, nisi possent pro se rationem cogentem habere, reverentes eos ut magistros veraces; sed philosophi discipuli per rationem potuerunt magistros improbare, quia ma-

[18] Aristippus felicitatem hominis in voluptatibus corporis, Antisthenes vero in virtutibus animi posuit, cf. AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.41 n.2 (PL 41,601; CSEL XL pars II 333,5-11).

[19] Ita e. g. in quaestionibus de ideis, *Metaph.* I t.25-49 (A c.9,990*a*34-993*a*10); de mundi origine, *De caelo* I t.102-106 (A c.10,279*b*12-280*a*11); t.109 (280*a*28-34); t.124-125 (c.12,282*a*21-282*b*1); et de temporis origine, *Physic.* VIII t.10-11 (Θ c.1,251*b*10-28).

mitía razones tomadas de la evidencia de los términos. Ejemplo: un discípulo historiador no contradice a su maestro como suele contradecir un filósofo al suyo; la razón es porque las historias de las cosas pasadas no son evidentes de suerte que aparten al discípulo de su maestro; las razones filosóficas, por el contrario, manifestables en su evidencia, pueden causar desacuerdo entre discípulos y maestros.

Contra semejante respuesta está el hecho de Ezequiel y Jeremías, quienes simultáneamente hicieron revelaciones proféticas: el primero, en Babilonia, y el segundo, en Judea. Puesto que, además de las cosas que pudieron tomar de Moisés como de común maestro, dijeron muchas otras, fuéles posible disentir entre sí en ellas, no evidentes, por los términos, a no tener un doctor común, moderador de todo entendimiento humano.

105. *Autoridad de los escritores.*—En cuanto al tercer procedimiento, que es la autoridad de los escritores, pruébase de esta manera: Los libros de la Sagrada Escritura o se escribieron por los autores a quienes se adjudican, o no. Si respondes afirmativamente, ¿cómo se explica que los autores, proscribiendo como proscriben la mentira, principalmente en cosas de fe y costumbres, mientan diciendo: *Esto dice el Señor,* si es que de hecho no es Dios el que

teria circa quam altercabantur potuit habere rationes sumptas ex terminis.—Exemplum: non ita contradicit discipulus historiographus magistro historiographo sicut philosophus philosopho, quia historiae de praeteritis non possunt esse evidentes, ut avertant discipulum a magistro, sicut possunt esse philosophicae rationes.

Contra istud saltem est Ezechiel prophetans in Babylonia eo tempore quo Ieremias prophetavit in Iudaea[20]. Cum non ambo sola illa dicerent quae a Moyse quasi magistro communi eorum potuerunt habere, sed etiam alia multa, in eis potuissent dissentire cum non essent evidentia ex terminis, nisi habuissent aliquem doctorem communem supra intellectum humanum.

105. *De auctoritate scribentium.*—De tertio, scilicet auctoritate scribentium, sic patet: aut libri Scripturae sunt illorum auctorum quorum esse dicuntur, aut non. Si sic, cum damnent mendacium, praecipue in fide vel moribus, quomodo est verisimile eos fuisse mentitos dicendo 'haec dicit Dominus'[21] si

[20] Simultanee prophetabant spatio quinque annoram (592-587 ante Chr.), tempore primae captivitatis babylonicae.

[21] Cf. e. g. Ez. 2,4; 3,11.27; 5,5.7; 6,11; 7,2.5, etc.; Ier. 2,2.5; 4,3.27; 6,6.16; 7,21, etc.

habla? Y si dices que no engañaron, pero se engañaron, o que quisieron mentir por el lucro, te digo, por el contrario, primeramente que no se engañaron. Y valga como respuesta lo que dice el apóstol San Pablo: *Sé de un hombre en Cristo hace catorce años,* etc., y añade allí mismo que oyó *palabras inefables que el hombre no puede decir.* No parece que afirmaciones semejantes puedan subsistir sin mentira, si el que las hace no las hace con certeza, pues afirmar lo dudoso como cosa cierta o es mentira o cosa rayana con la mentira. A cuya causa así por esta revelación paulina como por las revelaciones hechas a otros santos, concluyo que sus inteligencias no fueron llevadas a asentir tan firmemente como asintieron a verdades incognoscibles por medios naturales, sino siendo movidas por un agente sobrenatural. Y, en segundo lugar, a los judíos que mintieron en atención al lucro, doyte por respuesta que es todo lo contrario, pues sufrieron máximas tribulaciones por las verdades de fe, a cuya aceptación querían inducir a los hombres.

106. Pero si respondes negativamente diciendo que los libros no son de ellos, sino de otros, entonces habrás de salvar el inconveniente que se te ofrece, pues tendrás que negar de cada libro su pertenencia al autor a quien se atribuye. Y en verdad, ¿por qué razón se adscribieron estos

Dominus non esset locutus? Aut si dicis eos esse deceptos, non mentitos, vel propter lucrum mentiri voluisse, contra, et primum contra primum, quod scilicet non fuerunt decepti. Dicit enim beatus apostolus Paulus[22]: *Scio hominem, ante annos quattuorcedim,* etc., et subdit ibi, audisse se *verba arcana, quae non licet homini loqui.* Quae assertiones non videntur fuisse sine mendacio si asserens non fuit certus, quia asserere dubium tamquam verum certum, est mendacium, vel non longe a mendacio. Ex ista revelatione Pauli, et multis aliis, factis diversis sanctis, concluditur quod intellectus eorum non potuerunt induci ad assentiendum ita firmiter illis quorum notitiam non potuerunt habere ex naturalibus, sicut assenserunt, nisi ab agente supernaturali. Contra secundum, scilicet quod propter lucrum mentiti sunt: quia pro illis ad quae voluerunt homines inducere ad credendum, tribulationes maximas sustinuerunt.

106. Si libri non illorum, sed aliorum, hoc videtur inconveniens dicere, quia ita negabitur quicumque liber esse illius auctoris cuius dicitur esse. Quare enim soli isti falso adscripti sunt, auctoribus quorum non erant?—Praeterea, aut illi qui

[22] 2 Cor. 12,2.4.

libros, y sólo estos libros, falsamente a autores que no los escribieron? Además, los que adscribían dichos libros a seudo-autores, eran cristianos o no. Si no lo eran, no es nada creíble que quisieran escribir esos libros para atribuirlos a otros, ensalzando la religión contraria a la que ellos profesaban. Y si eran cristianos, ¿cómo se explica que los atribuyesen falsamente a otros, contra la propia ley que, como se ha dicho antes, prohibe la mentira? Además, ¿cómo pueden afirmar que muchas de las cosas que se narran en los libros las ha dicho Dios, y las ha dicho a personas cuyos nombres aparecen en los títulos de los mismos, si realmente nada de esto ocurrió a dichas personas? Y, por último, ¿cómo admitir así la autoridad como la divulgación de los libros a nombre de los autores que los encabezan, si no son éstos los que los escribieron ni son plenamente fidedignos? A propósito dice Ricardo en el libro *De Trinitate*, I, cap.2: "Estas cosas nos las han enseñado varones de santidad suma". Además, San Agustín en el libro *De civitate*, XI, cap.3, dice refiriéndose a Cristo: "Como hubiese hablado primero por los profetas, después por Sí mismo, y, finalmente, por los apóstoles constituyó la Escritura que se llama canónica, la cual es de autoridad eminentísima". Y a este pasaje puede añadirse lo que San

adscripserunt illos libros eis fuerunt christiani, aut non. Si non, non videtur quod voluerunt tales libros conscribere et aliis adscribere, et magnificare sectam cuius contrarium tenuerunt. Si fuerunt christiani, quomodo igitur illi christiani mendaciter eis tales adscripserunt, cum lex eorum damnet mendacium, sicut prius? [23] Et propter idem, quomodo asserunt Deum locutum esse multa quae ibi narrantur, et hoc personis quibus intitulantur, si talia non acciderunt talibus personis? Quomodo etiam isti libri fuissent ita authentici, et divulgati esse talium auctorum, nisi et fuissent eorum, et auctores fuissent authentici? De isto dicit Richardus [24] *De Trinitate* libro I cap.2: "A summae sanctitatis viris sunt nobis tradita". Item, Augustinus [25] libro XI *De civitate* cap.3, loquens de Christo: "Prius, inquit, per prophetas, deinde per seipsum, postea per apostolos, quantum satis iudicavit, locutus, Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis" [26]. Hoc ibi. Et Au-

[23] Cf. supra n.105.
[24] RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trin.* I c.2 (PL 196,891).
[25] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.3 (PL 41,318; CSEL XL pars I 513,21-24).
[26] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.7 in corp. (I f.57D); cf. etiam ib. a.6 q.4 in corp. (f.46M); a.9 q.2 arg.2 in opp. (f.71H).

Agustín dice—lo mismo se escribe en *De consecratione*— en su *Epistola ad Hieronymum prima:* "Si la Sagrada Escritura admitiese mentiras, aunque no fuesen éstas sino oficiosas, ¿adónde iría a parar su autoridad?" Y en otra parte, escribiendo a San Jerónimo: "Solamente a los libros de las Escrituras", etc. (Véase también ENRIQUE, 7, 8 g.)

107. *Diligencia de los que reciben.* — En cuanto al cuarto procedimiento, que es la diligencia de los que reciben, se prueba así: O crees a uno hechos no observados por ti e inevidentes para ti, o no se los crees. Si no se los crees, tampoco le creerás cosa acontecida que tú no la hayas visto, por ejemplo: que el mundo ha sido hecho antes que tú, que hay lugares en el mundo donde tú no has estado, que éste es tu padre, ésa tu madre, etc. Por donde tenemos que esta manera de incredulidad destruye toda la vida social. Y si se los crees, con mayor razón habrás de creer a la comunidad, no sólo las cosas que acepta la comunidad toda entera, sino también, de manera especialísima, las que una comunidad gloriosa y honrada

gustinus in *Epistola ad Hieronymum prima* (et habetur *De consecratione*): "Si ad sacras Scripturas admissa fuerint vel officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis?" [28] Et idem ad eundem [29], epistola eadem: "Solis eis Scripturarum libris" [30], etc. (et Henricus 7,8*g*) [31].

107. *De diligentia recipientium.*—De quarto, scilicet diligentia recipientium, patet sic: aut nulli credes de contingenti quod non vidisti, et ita non credes mundum esse factum ante te, nec locum esse in mundo ubi non fueris, nec istum esse patrem tuum et illam matrem; et ista incredulitas destruit omnem vitam politicam. Si igitur vis alicui credere de contingenti quod tibi non est nec tui evidens, maxime credendum est communitati, sive illis quae tota communitas approbat, et maxime quae communitas famosa et honesta cum maxima diligentia praecepit approbanda. Talis est Canon Scripturae. Tanta

[27] AUGUST., *Epist. 40. ad Hieronymum* c.3 n.3 (PL 33,155; CSEL XXXIV 71,13-72,1): "Si enim ad Scripturas sanctas admissa fuerint velut officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis?"
[28] GRATIANUS, *Decretum* pars I d.9 c.7 (in *Corpus iur. can.* ed. FRIEDBERG I 17).
[29] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.7 q.7 in corp. (f.57D); a.10 q.2 in corp. (f.74O).
[30] AUGUST., *Epist.82. ad Hieronymum* c.1 n.3 (PL 33,277; CSEL XXXIV 354,5-8): "solis eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam". HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.7 in corp. (I 57D).
[31] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.7 q.7 in corp. (f.57D); GRATIANUS, *Decretum* pars I d.9 c.5 (ed. FRIEDBERG I 17).

prescribe, imponiendo la obligación de aceptarlas con máximo cuidado. Así ocurre con el canon de la Escritura. Respecto del cual, en efecto, tan grande fue la diligencia que mostraron cristianos y judíos, éstos, catalogando y conservando los libros sagrados, y aquéllos, recibiéndolos como auténticos, que supera toda la diligencia desplegada en torno a la autenticidad de cualquier otro libro, tanto más que comunidades tan significadas tenían a su cargo cuidar de las Escrituras como de los libros que contienen cosas necesarias para la salvación. En conformidad con lo cual San Agustín, XVIII *De civitate*, cap.38, dice: "¿Cómo no se recibieron en el canon el libro de Enoch, mencionado por San Judas en su Epístola, y muchos otros libros, cuya mención se hace en los libros de los Reyes?", palabras que nos dan a entender que en el Canon se recibieron solamente los libros escritos bajo el influjo de la inspiración divina por autores considerados, no como hombres, sino como profetas. Y San Agustín en otra parte: "Los

enim apud iudaeos sollicitudo fuit de libris habendis in Canone, et tanta apud christianos de libris recipiendis tamquam authenticis, quod de nulla scriptura habenda authentica tanta sollicitudo fuit inventa, praecipue cum tam sollemnes communitates de Scripturis illis curaverunt tamquam de continentibus necessaria ad salutem. De hoc Augustinus [32] XVIII *De civitate* cap.38: "Quomodo scriptura Enoch, de qua Iudas in epistola sua facit mentionem, non recipitur in Canone, et multae aliae scripturae, de quibus fit mentio in libris Regum?", ubi innuit quod sola illa scriptura recepta sit in Canone quam auctores, non sicut homines sed sicut prophetae, divina inspiratione scripserunt. Et ibidem [33], cap.41; "Illi Israëlitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudoprophetas cum veris pro-

[32] AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.38 (PL 41,598; CSEL XL pars II 328,9-329,3): "Quid Enoch septimus ab Adam, nonne etiam in canonica epistola apostoli Iudae prophetasse praedicatur (Iudae 14)?... Nec mirum debet videri quod suspecta habentur quae sub tantae antiquitatis nomine proferuntur: quandoquidem in ipsa historia regum Iuda et regum Israel, quae res gestas continet de quibus eidem Scripturae canonicae credimus, commemorantur plurima, quae ibi non explicantur et in libris aliis inveniri dicuntur, quos prophetae scripserunt, et alicubi eorum quoque prophetarum nomina non tacentur (I Par. 29,29; II Par. 9,29); nec tamen inveniuntur in Canone quem recepit populus Dei. Cuius rei, fateor, causa me latet, nisi quod existimo etiam ipsos, quibus ea quae in auctoritate religionis esse deberent Sanctus utique Spiritus revelabat, alia sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas inspiratione divina scribere potuisse: atque haec ita fuisse distincta, ut illa tamquam ipsis, ista vero tamquam Deo per ipsos loquenti, indicarentur esse tribuenda".

[33] Ib. c.41 n.3 (PL 41,601-602; CSEL XL pars II 334,9-13): "illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudoprophetas cum veris prophetis pari licentia [CSEL: parilitate licentiae] confuderunt: sed concordes inter se atque in nullo dissentientes, sacrarum Litterarum veraces ab eis agnoscebantur et tenebantur auctores".

israelitas, a quienes se confiaron las Escrituras, no confundieron los falsos profetas con los verdaderos igualándolos en ciencia, sino que, acordes y sin disensiones de ningún género, reconocieron y tuvieron como veraces a los autores de las Sagradas Letras".

108. *Racionalidad de lo contenido.*—En cuanto al quinto procedimiento, que es la racionalidad del mensaje contenido, pónese de manifiesto considerándolo en lo que se ha de creer y en lo que se ha de obrar. Primeramente en cuanto a lo que se ha de obrar. ¿Cabe, en efecto, cosa más puesta en razón que el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas como a fin último y al prójimo como a sí mismo ordenándolo, como dice San Gregorio, al fin en atención al cual se ama uno mismo? Se dice en San Mateo: *De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas.* Y en otra parte: *Hacédselo vosotros a ellos,* etc. Estos son los preceptos de los que como de principios prácticos se originan otras normas enseñadas en la Escritura, todas las cuales son honestas y conformes a la razón, como podrá verlo quien considere uno por uno preceptos, consejos y sacramentos, pues aparece todo ello como ampliación y desarrollo de la ley natural *escrita en nuestros corazones.* A propósito de lo cual dice San Agustín, *De civita-*

phetis parilitate scientiae confuderunt, sed concordes sunt inter se atque in nullo dissentientes: sanctarum Litterarum veraces ab eis agnoscebantur et tenebantur auctores".

108. *De rationabilitate contentorum.*—De quinto, scilicet rationabilitate contentorum, patet sic: quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum *super omnia debere diligi, et proximum sicut se ipsum* [34]—id est 'ad quod se', secundum beatum Gregorium [35]; *in quibus duobus praeceptis universa lex pendet et prophetae,* Matth. 22 [36]. Item, Matth. 7 [37]: *Hoc facias alii,* etc. Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae *scripta est in cordibus nostris* [38]. Hoc de moribus. De hoc Augusti-

[34] Cf. e. g. Mt. 22,37-39; Mc. 12,30-31; Deut. 6,5.

[35] GREGORIUS, *40 Homiliarum in Evangelia* II hom.27 n.1 (PL 76,1205): "'Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem', protinus addidit: 'sicut dilexi vos'. Ac si aperte dicat: ad hoc amate ad quod amavi vos".

[36] Mt. 22,40.

[37] Mt. 7,12: "Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Haec est enim lex et prophetae".

[38] Rom. 2,15: "qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis".

te, II, cap.28: "Nada torpe ni disoluto se verá propuesto como objeto de esperanza o modelo de imitación cuando se nos dan a conocer los preceptos de Dios verdadero, o se narran sus maravillas, o se alaban sus dones, o se piden sus beneficios".

Y, en segundo lugar, en cuanto a lo que se ha de creer. Acerca de Dios, en efecto, no creemos nada imperfecto; por el contrario, siempre que nos es dado creer que una cosa aplicada a Dios es verdadera, confirma ésta la perfección divina mejor que su contraria. Todo lo cual puede verlo quien considere el misterio de la Trinidad, encarnación del Verbo, y otros así. Y en verdad, no creemos cosas increíbles, pues, si las creyéramos, no sería creíble, como concluye San Agustín, *De civitate*, XXII, cap.5, que el mundo las haya creído, y, sin embargo, que el mundo las haya creído no es cosa increíble, pues es un hecho que se impone por su misma evidencia.

Y para terminar: En cuanto a la ley y honestidad de los cristianos, podrán verse dilucidadas en San Agustín, *De utilitate credendi*: "El vulgo de hombres y mujeres", etc.

nus [39], *De civitate* libro II cap.28: "Nihil turpe aut flagitiosum spectandum imitandumque proponitur, ubi veri Dei aut praecepta insinuantur, aut mirabilia narrantur, aut dona laudantur, aut beneficia postulantur".

De credibilibus patet quod nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat; immo si quid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam eius oppositum. Patet de Trinitate personarum, de incarnatione Verbi, et huiusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus [40] *De civitate* XXII cap.5; mundum tamen ea credere non est incredibile, quia hoc videmus.

De hac lege et honestate christianorum patet per Augustinum [41] *De utilitate credendi g*: "Vulgus marium et feminarum", etc.

[39] AUGUST., *De civ. Dei* II c.28 (PL 41,77; CSEL XL pars I 106,18-21).

[40] AUGUST., *De civ. Dei* XXII c.5 (PL 41,755; CSEL XL pars II 588,11-13.17-18): "...si autem res incredibilis credita est, etiam hoc utique incredibile est, sic creditum esse, quod incredibile est ... iam factum videmus, ut quod erat incredibile, crederet mundus".

[41] AUGUST., *De utilitate credendi* c.17 n.35 (PL 42,90-91; CSEL XXV pars I 44,23-28): "Parumne consultum rebus humanis arbitraris, quod nihil terrenum, nihil igneum, nihil denique quod corporis sensus attingit, pro Deo colendum esse, ad quem solo intellectu ambiendum est, non pauci doctissimi disputant, sed imperitum etiam vulgus marium feminarumque in tam multis diversisque gentibus et credit et praedicat?"

109. *Irracionalidad de los errores.*—En cuanto al sexto procedimiento, que es la irracionalidad de cada uno de los errores, se prueba pasando revista sobre ellos. ¿Qué podrán alegar, en efecto, los paganos en pro de su idolatría, adorando como adoran las obras de sus manos carentes en absoluto de toda divinidad, como consta suficientemente por los filósofos?—Y ¿qué aducirán en defensa de sus Escrituras los sarracenos, discípulos de aquel vilísimo puerco Mahoma, los cuales esperan como objeto de bienaventuranza lo que compete a los asnos y a los puercos, es decir, la satisfacción de la gula y del instinto sexual? Es Avicena—casi partidario de esta secta—quien, XI *Metaphysicae*, desprecia la promesa del paraíso mahometano, admitiendo otro fin más perfecto y más conveniente al hombre cuando dice: "Nuestra ley, que se nos dio por Mahoma, pone de manifiesto cómo la miseria corporal se ordena a la felicidad según el cuerpo, pero existe también otra

109. *De irrationabilitate errorum.*—De sexto, scilicet irrationabilitate singulorum errorum, patet sic. Quid pagani pro idololatria sua adducent, colentes opera manuum suarum, in quibus nihil est numinis, sicut satis ostendunt philosophi? [42]—Quid saraceni, illius vilissimi porci Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabunt, exspectantes pro beatitudine quod porcis et asinis convenit, scilicet gulam et coitum? [43] Quam promissionem despiciens—qui fuit quasi illius sectae—Avicenna [44], IX *Metaphysicae*, alium finem quasi perfectiorem et homini magis convenientem ponens [45] inquit: "Lex nostra, quam dedit Mahometus, ostendit dispositionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus, et est alia promissio quae apprehenditur

[42] ARISTOT., *Metaph.* XII t.50 (Λ c.8,1074*a*38-1074*b*10): "Tradita sunt autem a senioribus et antiquis in fabulae figura dimissa posterioribus, quia dii sunt hi, et continet divinam naturam universalem. Reliqua vero fabulose iam adducta sunt ad persuasionem multorum et ad opportunitatem multorum ad leges et conferens. Conformes enim hominibus hos et aliorum animalium quibusdam similes dicunt, et his altera consequentia et dictis similia: a quibus si quis separans, id accipiens solum quod primum deos existimaverunt primas substantias esse, divine utique esse dictum putabit". Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.3 in corp. (I f.154II).

[43] "His [servis Dei sinceris] erit cibus constitutus (mane et vespere in paradiso) poma, et ipsi honorati erunt in hortis voluptatis super lectulos sese invicem respicientes. Circumferetur illis calix ex fonte limpidus ad voluptatem bibentium. Non erit in eo offuscatio intellectus, neque ipsi inebriabuntur. Et iuxta eos accubabunt puellae cohibentes obtutum, ne alios respiciant quam amasios suos; amplis oculis praeditae, quasi ipsae sint ovum coopertum", cf. MARRACCIUS L., *Alcorani textus universus - Refutatio Alcorani*, sura 37 v.42-50 (Patavii 1698,586-587). Item docetur in sura 36 v.54-56,38 v.53-54,43 v.66-71,47 v.16,55 v.44-76,56 v.13-38,78 v.30-33, et passim.

[44] AVICENNA, *Metaph.* IX c.7 (106*vb*).

[45] 'Ponens' fidei codd. mss. innitendo, est lectio non authentica.

promesa que se aprehende mediante el entendimiento." Y sigue diciendo: "Mucho más desearon los sabios conseguir la felicidad intelectual que la corporal, felicidad en cuanto al cuerpo que, si bien se les concedía, sin embargo, en comparación de la que se deriva de la verdad primera, ni fue considerada ni cotizada entre ellos".—Y ¿por qué los judíos reprueban el Nuevo Testamento, el cual, según el Apóstol, *Ad Hebr.*, está prometido en el Antiguo Testamento? Y ¡cuán insípidos son sus ritos y ceremonias sin Cristo! A lo que ha de añadirse, que sus profecías, no sólo nos enseñan que vino ya Cristo, sino también que el Nuevo Testamento promulgado por Cristo había de aceptarse como auténtico. Se dice, en efecto, en el Génesis: *No faltará de Judá el cetro*, etc., *y él será el deseado de las naciones.* Y asimismo en Daniel: *Cuando fuere ungido el Santísimo, cesará vuestro culto.* Y ¿qué decir de los maniqueos, esa raza de asnos, que se imaginan un primer principio malo, cuando ellos mismos, aunque no lleguen a la categoría de tal principio malo, son malos en extremo? ¿No

intellectu". Et sequitur ibi [46]: "Sapientibus multo magis cupiditas fuit ad consequendum hanc felicitatem quam corporum, quae quamvis daretur eis, tamen non attenderunt, nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis quae est coniuncta primae veritati".—Quid iudaei Novum Testamentum damnant, quod in suo Veteri Testamento promittitur [47], ut ostendit Apostolus ad Hebraeos? [48] Et quam insipidae sunt eorum caeremoniae sine Christo! [49] Item, Christum advenisse et ita Novum Testamentum ab eo promulgatum sicut authenticum fore acceptandum, prophetiae eorum ostendunt: *Non auferetur*, inquit Iacob, *sceptrum*, etc. (in Genesi [49 bis]), *et ipse erit exspectatio gentium:* similiter illud Danielis [50]: *Cum venerit Sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra.*—Quid etiam asinini manichaei fabulantur 'primum malum' [51], cum ipsi etiam etsi non 'primum', tamen valde essent mali? nonne viderunt omne ens in quantum

[46] AVICENNA, ibidem.
[47] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.15 q.2 in corp. (I f.102G-I).
[48] Hebr. 8,8-12; Ier. 31,31-34.
[49] Cf. Hebr. 9,1-28.
[49] bis Gen. 49,10: "Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium".
[50] Dan. 9,24: "Septuaginta hebdomadae abbreviatae sunt ... ut consummetur praevaricatio ... et ungatur Sanctus sanctorum"; Ps.-AUGUST., *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c.12 (PL 42,1124): "Dic, sancte Daniel, dic de Christo quod nosti. 'Cum venerit', inquit, 'Sanctus sanctorum, cessabit unctio'".
[51] Cf. AUGUST., *De haeresibus* n.46 (PL 42,34-35); HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.3 in corp. (I f.154G); a.29 q.1 in corp. (f.171B).

comprenden acaso que todo ser en cuanto ser es bueno? ¿Cómo no ven, a la luz del Nuevo Testamento, que el Antiguo es auténtico y está aprobado?

110. Y, por último, pasando a los demás herejes en particular, ¿cómo podrán éstos defenderse, si no han sabido interpretar a derechas una sola sentencia de la Escritura, respecto de lo cual San Agustín, 83 *Quaestionum*, q.3ª dice: "No puede originarse un error paliándose de nombre cristiano, sino de haber entendido mal las Escrituras". Y hubo de suceder así porque los herejes no consideraron las palabras del texto sagrado comparándolas con los antecedentes y consiguientes. Por cuya causa dice San Agustín en el mismo lugar: "La consideración circunstanciada de las Escrituras suele iluminar las sentencias". Pero los herejes no se cuidaron de mirar los diversos pasajes escriturarios en su contexto. Por donde las herejías que brotaron de leer las palabras aisladamente, se eliminaron comparando unas con otras contextualmente, procedimiento comparativo merced al cual se urdieron diversas sentencias, las cuales, al ilustrarse mutuamente, en contacto de unas con otras, hiciéronse asequibles a la inteligencia según su verdadero sentido. Contra estos herejes son las

ens bonum esse? [52] nonne etiam in Novo Testamento potuerunt videre Vetus Testamentum esse authenticum, et approbatum? [53]

110. Quid singuli alii haeretici, qui unum verbum Scripturae male intellexerunt, secundum Augustinum [54] 83 *Quaestionum* quaestione 69a. "Non potest, inquit, oriri error qui palliatur nomine christiano nisi de Scripturis non intellectis"; et hoc ideo, quia antecedentia et consequentia non contulerunt. Unde ibidem [55] *b*: "Solet circumstantia Scripturarum illuminare sententiam". Nec etiam alia loca Scripturae contulerunt. Unde haereses ortae sunt per se legendo, quae conferendo repulsae sunt, quia conferentes diversas sententias adduxerunt, quae ex se invicem mutuo inveniri potuerunt qualiter essent intelligendae [56]. Contra istos est illud verbum Augustini [57] in libro *Contra epistolam Fundamenti:* "Non crederem, inquit Augustinus,

[52] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.2 ad 3 et 4 (f.151V-X).
[53] Cf. ib. a.9 q.1 in corp. (f.70B); a.15 q.2 in corp. (f.102H).
[54] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.69 n.1 (PL 40,74): "Non enim posset eis error oboriri palliatus nomine christiano, nisi de Scripturis non intellectis".
[55] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.69 n.2 (PL 40,75).
[56] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.16 q.7 in corp. (I f.109B-C); cf. etiam n.11.
[57] AUGUST., *Contra epist. Fundamenti* c.5 n.6 (PL 42,176; CSEL XXV pars I 197,22-23): "Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoneret [CSEL: commoveret] auctoritas".

palabras de San Agustín, *Contra epistolam Fundamenti*, donde escribe: "No creyera yo al Evangelio si a la Iglesia católica no la creyese". Resulta, pues, que es irracional admitir una parte del Canon, y no admitir otra, como quiera que la Iglesia católica, por cuya autoridad acepto el Canon, lo tiene recibido como igualmente cierto todo entero. Añádase a esto que la doctrina de los filósofos contiene cosas irracionales, como lo prueba Aristóteles, II *Politicae*, cuando trata de varias leyes formuladas por diversos filósofos. Pero adviértase que tampoco las leyes de Aristóteles se libran de la nota de irracionalidad, como consta por la solución dada a la cuestión precedente.

111. *Estabilidad de la Iglesia.*—En cuanto al séptimo procedimiento, que es la estabilidad de la Iglesia, se evidencia mirándola en cuanto a su cabeza y en cuanto a sus miembros. Primeramente que la Iglesia sea estable en cuanto a su cabeza, consta por San Agustín, *De utilitate credendi*, cuando dice: "¿Cómo dudar en reducirnos al gremio de la Iglesia de Dios, la cual, proclamándolo así el género humano, recibió, a pesar de los ladridos de los herejes circunstantes, de la Sede Apostólica, por la sucesión de los

Evangelio, nisi quia Ecclesiae catholicae credo". Ergo irrationabile est aliquid Canonis recipere et aliquid non, cum Ecclesia catholica, cui credendo Canonem recipio, recipiat totum aequaliter ut certum [58].—Item, doctrinae philosophorum aliquid irrationabile continent, prout de politiis diversis, ordinatis a philosophis diversis, probat Aristoteles [59] II *Politicae*. Sed etiam et politia sua in quibusdam est irrationabilis, sicut patet ex solutione quaestionis praecedentis [60].

111. *De Ecclesiae stabilitate.*—De septimo, scilicet Ecclesiae stabilitate, patet, quoad Caput per illud Augustini [61] *De utilitate credendi g:* "Dubitabimus nos eiusdem Ecclesiae credere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, culmen auctoritatis obtinuit?" Et parum post [62]: "Quid est aliud ingratum esse ori Dei, quam tanto

[58] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.10 q.1 arg.2 et in corp. (f.73A.D).

[59] ARISTOT., *Polit.* II [c.1-10] (B c.1-12,1260*b*27-1274*b*28).

[60] Cf. supra n.67.

[61] AUGUST., *De utilitate credendi* c.17 n.35 (PL 42,91; CSEL XXV pars I 45,18-23): "dubitabimus nos eius [id est Dei] Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus,... culmen [CSEL: columen] auctoritatis obtinuit?"

[62] AUGUST., *De utilitate credendi* c.17 n.35 (PL 42,91; CSEL XXV pars I 45,26-46,2): "quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore praedictae [CSEL: robore praeditae] auctoritati velle resistere?"

obispos, culminante autoridad?" Y un poco más adelante: "Y ¿qué significa ser ingrato a Dios sino resistir a la autoridad predicada en medio de tantos trabajos?" Por donde Gamaliel, Act., 5,38, dice: *Si esto fuera consejo y obra de hombres, se disolverá; pero si fuere de Dios, no podréis disolverlo, y quizá un día os halléis con que habéis hecho guerra a Dios.* Y San Lucas, refiriéndose a las palabras dirigidas por Jesús a San Pedro: *Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú una vez convertido confirma a tus hermanos.* Y, en segundo lugar, que la Iglesia sea consistente y firme en cuanto a sus miembros, se prueba por San Agustín, *De utilitate credendi*, cuando dice: "El vulgo de hombres y mujeres", etc., sentencia que tiene otra parecida en su libro *Contra epistolam Fundamenti*. En conformidad con lo cual concluyo diciendo: ¿Por quién sino por Dios podía llevarse tan gran muchedumbre, inclinada al pecado, a la observancia de una ley, contraria a la carne y a la sangre?

112. Lo cual se confirma, porque la secta de los judíos no está en vigor, según se lo echa en cara San Agustín en el sermón de la domínica cuarta *De Adventu* por

labore praedicatae auctoritati velle resistere?" [63] Unde Gamaliel, Act. 5 [64]: *Si est ex hominibus consilium hoc aut opus, dissolvetur; si vero est ex Deo, non poteritis dissolvere, ne forte et Deo repugnare videamini.* Et Luc. 22 [65] ait Dominus ad Petrum: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.*—Firmitas Ecclesiae in membris patet per illud Augustini [66] *De utilitate credendi g:* "Vulgus marium et feminarum" [67], etc. Similem sententiam dicit Augustinus [68] *Contra epistolam Fundamenti.* Quid enim tantam multitudinem, ad peccatum pronam, ad legem contrariam carni et sanguini servandam induceret nisi Deus?

112. Confirmatur, quia secta iudaeorum non manet in vigore, sicut contra eos obicit Augustinus in illo sermone (do-

[64] Act. 5,38.

[65] Lc. 22,32.

[63] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.10 q.2 in corp. (I f.75T).

[66] AUGUST., *De utilitate credendi* c.17 n.35 (PL 42,90-91; CSEL XXV pars I 44,23-28).

[67] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.9 q.3 in corp. (f.72R); cf. supra nota 41.

[68] AUGUST., *Contra epist. Fundamenti* c.4 n.5 (PL 42,175; CSEL XXV pars I 196,3-12): "In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ... caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: ... multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant: tenet consensio populorum atque gentium..." Cf. HENRICUS GAND., ib., a.9 q.3 ad 3 (f.73Z); a.10 q.2 ad 2 in opp. (f.75X).

estas palabras: "A vosotros, oh judíos, os cito a juicio". Y si se objeta que la secta de Mahoma sigue viviendo todavía, respondo que empezó a existir más de seiscientos años después de la ley de Cristo, pero que, Dios mediante, fenecerá en breve; y digo esto porque sufrió grave quiebra el año mil trescientos de la era cristiana, como que de sus correligionarios muchos murieron, y muchísimos se fugaron; y aún corre entre ellos la profecía de que su secta tendrá fin.

113. *Esplendor de los milagros.*—Y, por último, en cuanto al octavo procedimiento, que es el límpido esplendor de los milagros, la cosa es manifiesta. Efectivamente, Dios no puede ser testigo falso, pero Dios al ser invocado por el predicador de la Escritura a fin de que demostrase la verdad de la doctrina predicada, realizó obras que le son propias; luego Dios, realizando obras propiamente suyas, testificó la verdad de la doctrina predicada. En con-

minica quarta de Adventu)[69]: "Vos, inquam, convenio, o iudaei!".

Si obiiciatur de permanentia sectae Mahometi, respondeo: illa incepit plusquam sexcentis annis post legem Christi[70], et in brevi, Domino volente, finietur, quia multum debilitata est anno Christi millesimo trecentesimo[71], et eius cultores multi mortui, et plurimi sunt fugati; et prophetia dicitur apud eos esse quod secta eorum est finienda[72].

113. *De miraculorum limpiditate.*—De octavo, scilicet miraculorum claritate vel limpiditate, sic patet: Deus non potest esse testis falsus; sed ipse Deus, invocatus a praedicante Scripturam ut ostenderet doctrinam eius esse veram, fecit aliquod opus sibi proprium, ac per hoc testificatus est illud esse verum quod ille praedicavit. Confirmatur per Richardum[73] I *De Tri-*

[69] PS.-AUGUST., *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c.11 (PL 42,1123); ib. c.12 (col.1124): " 'Cum venerit', inquit [Daniel], 'Sanctus sanctorum, cessabit unctio' (Dan. 9,24). Quare illo praesente, cui insultantes dicebatis: 'Tu de te ipso testimonium dicis, testimonium tuum non est verum' (Io. 8,13), cessavit unctio vestra, nisi quia ipse est qui venerat Sanctus sanctorum? ... si autem, quod verum est, cessavit unctio vestra, agnoscite venisse Sanctum sanctorum".

[70] Mahometus suam religionem praedicare coepit circa an.610 post Chr.

[71] Duns Scotus verisimiliter alludit pugnae diei 23 decembris 1299, de qua cf. RÖHRICHT R., *Études sur les derniers temps du royaume de Jérusalem, B. Les batailles de Hims* (1281 et 1299), in *Archives de l'Orient latin I* (1881) 633-652; BALIC CH., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* (in BRHE 1) (Louvain 1927) 41-43.

[72] De hac prophetia loquitur etiam ROGERIUS BACON, *Opus maius* pars VII (ed. BRIDGES II 389); cf. ib. pars IV (I 266). Cf. etiam GUIL. VORRILLON, *Collectarium* (2r).

[73] RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trin.* I c.2 (PL 196,891): "Domine, si error est, teipso decepti sumus, nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, et talibus, quae non nisi per te fieri possent".

firmación de lo cual dice Ricardo, I *De Trinitate*, cap.2: "Oh Señor, si incurrimos en error, por Ti hemos sido engañados, pues confirmaste tus obras con tan grandes señales y prodigios, que pregonan a las claras que no pudieron hacerse sino por Ti".

114. Y si se objeta que los milagros o que no se hicieron o que no testifican la verdad, pues ha de hacerlos también el anticristo, cabe responder por separado a la doble objeción. A lo que se objeta, en efecto, que los milagros no se hicieron, puede oponerse la sentencia de San Agustín, XXII *De civitate*, cap.5, que se expresa así: "Si creen que estos milagros no sucedieron, bástenos solamente este singularísimo gran milagro, a saber: el hecho de que todo el orbe haya creído sin ningún género de milagros".

Fíjate bien en tal milagro y en tal capítulo, cuyo razonamiento se resume de esta manera: Si se dice que las cosas que creemos, son increíbles, respondo al punto diciendo que no es menos increíble que "hombres innobles, ínfimos, poquísimos e ignorantes hayan persuadido eficazmente al mundo y a los sabios que hay en el mundo a aceptar cosas tan increíbles; no es menos increíble, digo, que el mundo, y consta por la experiencia, las haya creído, sin que ellos, hombres plebeyos, obrasen milagros que lo mo-

nitate cap.2: "Domine, si est error, a te decepti sumus, nam confirmata sunt tantis signis facta tua, quae non nisi a te fieri possunt".

114. Quod si dicatur miracula non fuisse facta, aut etiam non testificantia veritatem, quia etiam Antichristus faciet miracula—contra primum potest dici illa sententia Augustini[74] *De civitate* XXII cap.5 *g*: "Si ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit quod iam orbis terrarum sine ullis miraculis credit".

Nota valde illud miraculum et illud capitulum, quia si quod credimus dicatur incredibile esse, non minus est incredibile "homines, inquit[75] ignobiles et infimos, paucissimos, imperitos, rem ita incredibilem tam efficaciter mundo, et in illo etiam mundo doctis persuadere potuisse", mundus ut illud credat, sicut iam credidisse videmus[76], nisi per illos aliqua miracula fierent, per quae mundus ad credendum induceretur. Unde subdit ibi:

[74] AUGUST., *De civ. Dei* XXII c.5 (PL 41,756-757; CSEL XL pars II 590,14-18): "Si vero per apostolos Christi, ut eis crederetur, resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit".

[75] Ibidem (col.756; p.589,7-10). Ibidem (col.756; p.589,22-25).

[76] Cf. supra nn.108-9.

vieran al asentimiento. Por donde añade allí mismo: "Por eso creyó el mundo al reducido número de hombres innobles, ínfimos e ignorantes, porque en testigos tan despreciables manifestó la divinidad más admirablemente su persuasión avasalladora." ¿Qué cosa más increíble, en efecto, que ver convertidos a una ley contraria a la carne y a la sangre muchísimos sabios y poderosos por un corto número de predicadores rudos y pobres? Lo cual se echa de ver en muchos varones prudentísimos que fueron primero enemigos de la fe, y después convertidos a la fe, tales como Pablo, que de perseguidor se trocó en doctor de las naciones; Agustín, que de maniqueo seducido pasó a ser doctor católico; Dionisio, filósofo primero, y después discípulo de Pablo, y Cipriano, quien dejó de ser mago para ser obispo cristianísimo; y dígase otro tanto de otros innumerables.

Contra esta primera objeción tenemos una segunda razón, tomada de San Agustín, X *De civitate*, cap.18: "¿Acaso podrá decir alguno que no se han obrado milagros?

"Propterea mundus numero exiguo ignobilium, infimorum, imperitorum hominum credidit, quia in tam contemptibilibus testibus multo mirabilius divinitas se ipsa persuasit". Quid enim incredibilius quam quod ad legem contrariam carni et sanguini, doctores pauci, pauperes et rudes, plurimos potentes et sapientes converterent? [77] Quod specialiter patet de multis prudentissimis, primo fidei rebellibus, post conversis: ut de Paulo, prius persecutore, postea gentium doctore [78]; de Augustino, prius aliqualiter per manichaeos seducto, postea doctore catholico [79]; de Dionysio, prius philosopho, postea Pauli discipulo [80]; de Cypriano, prius mago, postea episcopo christianissimo [81], et aliis innumeris.

Contra idem secundo potest dici illud Augustini [82] X *De civitate* cap.18 *a:* "An dicet aliquis ista non fuisse facta? Pot-

[77] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.11 q.6 in corp. (I f.81T-B).

[78] Cf. Act. 9,1-22; 1 Cor. 15,9; Gal. 1,13; Eph. 3,8.

[79] Cf. AUGUST., *Conf.* III c.6 n.10-11 (PL 32,686-8; CSEL XXXIII 50,15-53,16); *De utilitate credendi* c.1 n.2 (PL 42,66; CSEL XXV pars I 4,14-19); *Sermo* 51 c.5 n.6 (PL 38,336).

[80] Cf. Act.17,34

[81] BEDA VEN., *Martyrologia* 26 sept. (PL 94,1054-5): "VI Kalend Oct.—Natale sanctorum martyrum Cypriani episcopi et Iustinae virginis. Quorum Iustina sub Diocletiano multa propter Christum perpessa, ipsum quoque Cyprianum cum esset magus, et magicis artibus eam dementare conaretur, convertit ad Christum. Cum quo, iam episcopo et nobili doctore facto, martyrizata est sub Claudio principe et iudice Eutelmio". Cf. DOM QUENTIN H., *Les martyrologes historiques du moyen âge* (París 1908) 71.

[82] AUGUST., *De civ. Dei* X c.18 (PL 41,296-297; CSEL XL pars I 478,5-8): "An dicet aliquis ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia".

Diga también entonces que los dioses no se cuidan de las cosas de los mortales", etc. Y sobre el mismo tema en el lugar citado: "Creyendo como creen en libros de magia y en libros de teurgia, ¿por qué no creen en las Escrituras que dan testimonio de los milagros?", etc.

Y, por último, contra la objeción primera hay otra tercera razón consistente en ciertos hechos que sólo los protervos pueden negarlos, tales como los milagros obrados por San Silvestre ante Constantino, ya en la curación de su lepra, ya en la disputa contra los judíos, hechos que por su celebridad no pudieron ocultarse al mundo.

115. Y, en segundo lugar, a lo que se objeta que los milagros no testifican la verdad, pues ha de obrarlos también el anticristo, puede responderse diciendo que, si alguno invocado como testigo de la verdad consiente a un tercero aducir señales testificativas de costumbre, sin que, al hallarse presente, le desautorice, semejante silencio no se compadece con la veracidad perfecta; pero el milagro es una señal testificativa de Dios, que actúa como testigo; luego Dios, si consiente a los demonios hacer milagros y no los desautoriza anunciando que tales milagros no son testimonios divinos, no es perfectamente veraz; conclusión

est etiam dicere deos non curare mortalia", etc. Et ibidem [83], *g*, de eodem: "Si libris magicis sive theurgicis credunt, cur illis Litteris nolunt, ista esse facta, quibus", etc.

Contra idem tertio, quod quaedam facta non nisi a nimis protervientibus negari possunt, ut sunt miracula facta a Silvestro coram Constantino, tam in curatione leprae eius, quam postea in disputatione eius contra iudaeos [84], quae facta tamquam celebria mundum non latuerunt.

115. Contra secundum dici potest quod si aliquis invocatus in testem signum consuetum testificationis permittat adduci et praesens non contradicat, talis taciturnitas non stat cum veritate perfecta; miraculum autem est tale signum Dei ut testis; igitur si permittat miracula fieri a daemonibus, non contradicens, annuntians videlicet illa non esse testimonia sua, non videtur esse perfecte verax, quod est impossibile. Et per

[83] AUGUST., *De civ. Dei* X c.18 (PL 41,297; CSEL XL pars I 479,6-12): "Porro autem si multorum deorum cultores... libris magicis sive, quod honestius putant, theurgicis credunt, quid causae est cur illis Litteris nolint credere, ista facta esse, quibus tanto maior debetur fides quanto super omnes est magnus cui uni soli sacrificandum esse praecipiunt?"

[84] Cf. *Liber pontificalis* (PL 8,799.814; ed. DUCHESNE I 170,3-4); MOMBRITIUS B., *Sanctuarium seu vitae sanctorum* (ed. Solesm. II 510,35-40. 516,28-531,2). De merito historico harum legendarum cf. LEWISON W., *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, in *Miscellanea Fr. Ehrle*, (Roma 1923) II 170-200.

que no es posible. Por aquí podrás ver cómo responder a la dificultad que se presenta de parte del anticristo, cuyos milagros, como consta por San Mateo, 24, 24, y por San Pablo, *Ad Thes.*, 8, 9, quedaron descalificados por testimonio divino.

Además, insistiendo contra la misma objeción, hase de notar que las obras maravillosas hechas por Dios difieren en gran manera de las que hace el diablo, diferencia de la que trata San Agustín, *De utilitate credendi*, cuando dice: "Llamo milagro a toda obra ardua, superior a la esperanza y potencia operativa del que la admira; y adviértase que hay obras maravillosas que sólo causan admiración y obras maravillosas que comunican además señaladísima gracia y benevolencia"; y a estas últimas pertenecen los milagros de Cristo, como profusamente trata San Agustín.

116. Si ahora se consideran las dos objeciones a una, puede decirse que en la religión cristiana se dan milagros inconciliables con el engaño en cuanto a su existencia y en cuanto al valor que tienen para testificar la verdad, por ser obras divinas: el rapto de San Pablo y la revelación de los futuros contingentes, por ejemplo.

Respecto del rapto de San Pablo, es cosa manifiesta. La razón es porque ninguno puede engañarse acerca de

hoc ad illud de Antichristo [85], quia praedixit illa miracula facienda non esse testimonia veritatis, sicut patet Matth. 24 [86] et ad Thess. 2 [87].

Item, contra idem, est differentia mirabilium quae fiunt a Deo et quae fiunt a diabolo, de qua differentia tractat Augustinus [88] in libro *De utilitate credendi:* "Miraculum, inquit, voco quidquid arduum supra spem vel facultatem mirantis apparet; quaedam solam faciunt admirationem, quaedam magnam gratiam benevolentiamque conciliant", qualia fuerunt miracula Christi; et pertractat ibi diffuse.

116. Item, contra utrumque [89] dici potest quod sunt aliqua miracula, facta in lege christiana, in quibus non potest esse deceptio an sint facta, nec quin sint testimonio veritatis, quia a Deo facta: ut raptus Pauli [90] et revelatio contingentium futurorum.

Primum patet: quia impossibile est aliquem decipi circa se

[85] Cf. supra n.114.
[86] Mt. 24,24.
[87] 2 Thess. 2,8-9.
[88] AUGUST., *De utilitate credendi* c.16 n.34 (PL 42,90; CSEL XXV pars I 43,16-21).
[89] Cf. supra n.114.
[90] Cf. 2 Cor. 12,2-4.

si ve o no la divina esencia; luego es imposible que San Pablo creyera verla no viéndola; pero San Pablo, según la exposición que hacen los santos al pasaje de II Cor. 12, 2-4, asegura de sí mismo que vio la divina esencia; luego la visión de San Pablo fue real, y no aparente.

Pruébase el primer antecedente. Ninguno, en efecto, puede engañarse acerca del primer principio, sea cual fuere —creyendo que lo entiende no entendiéndolo—, pues no es posible que, aprehendidos los términos, conste acerca del mismo que es principio, y no principio; luego mucho menos puede engañarse uno acerca de si es Dios aquel a quien está viendo. Y se prueba la consecuencia: Es, en efecto, mucho mayor la distancia entre la visión de Dios—aun considerándola como percepción que tiene del mismo el entendimiento del viador—y la intelección de un objeto, sea cualquiera, que la distancia existente entre la intelección de un principio complejo y la de un objeto que no es principio. Además, ¿cómo podría sentirse el entendimiento aquietado ya en su término, hallándose inquieto todavía? ¿Cómo no ser consciente de la inclinación a la verdad que aún no la conoce? Pues una de dos: o creyendo ver a Dios, se aquie-

videre Dei essentiam, igitur impossibile fuit Paulum credere se videre divinam essentiam nisi illam videret; sed hoc asserit de se II Cor. 2 [91] secundum expositionem sanctorum [92]; igitur illud fuit vere factum, et non tantum apparenter.

Probatio primi antecedentis, quia nullus potest decipi circa primum principium aliquod—credendo se intelligere cum non intelligat tale principium—quod non constaret ex terminis apprehensis quod esset principium et quod non igitur multo magis non potest decipi circa Deum visum. Consequentia ista patet, quia plus distat visio Dei ab intellectione cuiuscumque obiecti, etiam quantum ad perceptionem intellectus viatoris, quam distet intellectio principii complexi ab intellectione alicuius non-principii. Item, qualiter crederet intellectus se quietari si non quietaretur? [93] Nonne poterit cognoscere inclinationem suam ad verum quod non videt? Si credit se videre Deum, credit se

[91] 2 Cor. 12,2-4.
[92] Cf. AUGUST., *Epist.147 ad Paulinam, De videndo Deo* c.13 n.31 (PL 33,610; CSEL XLIV 305,8-15); *De Gen. ad litt.* XII c.2-4 n.3-12; c.28 n.56; c.34 n.65 (PL 34,455-457.478.482; CSEL XXVIII pars II 382,5-397,2; 422,12-423,23; 431,14-26); ALULFUS, *Expositio Novi Testamenti, super epist. II ad Cor.* c.27 (appendix ad opera Gregorii, PL 79,1344). Cf. NICOLAUS DE LYRA, *Biblia sacra cum glossa interlineari, ordinaria* (VI 76 *ra*).—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.1 q.2 in corp. (I f.6I); a.24 q.2 in corp. (f.138I).
[93] De huiusmodi quietatione cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.2 pars 1 q.2 n. [31].

ta en Dios o. no viéndolo, se halla inquieto todavía. Con razón dice San Agustín, X *De civitate Dei:* "No hay cosa más necia que decir que el alma es feliz creyéndose falsamente bienaventurada". Y lo segundo, es decir, que tal milagro no puede proceder sino de Dios, es cosa manifiesta, pues no hay criatura capaz de beatificar el alma ni absoluta ni temporalmente.

117. Y respecto de los futuros contingentes, es cosa averiguada que se hallan anunciados en las profecías de ambos Testamentos. Dígote, pues, que el anticristo que me viniese a perturbar con sus milagros, había de exigirle garantías de credibilidad diciéndole: "Si tú eres Dios, hazme ver de manera descubierta la divina esencia; y, después de haberla visto, haz que yo tenga, no sólo memoria cierta de la visión, sino también la certeza de haber visto a Dios cara a cara; y entonces te creeré. O también: Si tú eres Dios, dime qué diré, qué pensaré o qué desearé tal día o tal hora".

Y cuán eficaz sea este procedimiento basado en el límpido esplendor de los milagros, lo indica el Salvador cuando dice, Io. 5,36: *Las obras que yo hago, dan en favor mío testimonio; ya que no me creéis a mí, creed a las obras.*

quietari in Deo; si non videt, non quietatur. "Stultius, ait Augustinus [94], nihil dici potest quam quod anima falsa opinione sit beata", X *De civitate* cap.4. Secundum [95], scilicet quod hoc a solo Deo fieri potuerit, est manifestum, quia nulla creatura potest animam beatificare, nec simpliciter nec ad tempus [96].

117. Secundum [97] patet ex mutlis prophetiis in utroque Testamento [98]. Unde contra falsa miracula Antichristi posset sibi obici, saltem de istis duobus, hoc modo: si tu es Deus, fac me videre nude divinam essentiam, et post visionem memoriam certam habere visionis, et certitudinem quia illa fuit visio divinae essentiae nude, et tunc credam tibi; item, si tu es Deus, dic mihi quid faciam vel quid cogitabo vel appetam tali die vel hora.

Et huiusmodi viae efficaciam, ex miraculis, innuit Salvator, Ioan. 5 [99]: *Opera quae ego facio, illa testimonium perhibent de me; si mihi non vultis credere, operibus credite.*

[94] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.4 n.2 (PL 41,319-320; CSEL XL pars I 516,6-8): "Si autem [anima] non praevidet nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata: quo dici stultius nihil potest".

[95] Subdividit primum.

[96] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.35 q. un. n. [13].

[97] "Quin sint testimonia veritatis, quia a Deo facta', ut revelatio futurorum contingentium, cf. supra n.116.

[98] Cf. supra n.101.

[99] Io. 5,36 et 10,38.

118. *Testimonios de los no fieles.*—En noveno lugar. pueden aducirse asimismo los testimonios de los extraños a la Iglesia. Nos da sobre el particular bellísimo testimonio Flavio Josefo, *Antiquitates iudaicae,* XVIII, c.4, donde entre otras cosas que de Jesús escribe no sólo afirma que es Cristo, sino también confiesa su doctrina y su resurrección de entre los muertos.—Además, acerca de la profecía de la Sibila puede verse lo que San Agustín nota en el libro *De civitate,* XVIII, cap.23. Además, según advierte él mismo en su libro *Contra epistolam Fundamenti,* los herejes, preguntados acerca de cosas católicas, enviaban a los demandantes, no a los suyos, sino a los verdaderos católicos, como si solamente éstos mereciesen ser llamados católicos por todos, aun por los herejes.

119. *Eficacia de las promesas.*—Y, por último, en décimo lugar, puede añadirse que Dios no abandona a los que de todo corazón buscan la salvación. Muchos, en efecto, que con suma diligencia iban en busca de la salvación, se convirtieron a la religión cristiana; y, lo primero, cuanto más ardorosos se mostraron en buscarla, tanto más honda-

118. *De testimoniis non-fidelium.*—Nono quoque loco adduci potest testimonium eorum qui foris sunt. Iosephus [100] in libro XVIII *Antiquitatum* pulcherrimum testimonium ponit de Christo, ubi inter alia de Iesu scripta ait: "Christus hic erat"; ubi etiam veram eius doctrinam et resurrectionem a mortuis confitetur.—Item, de prophetia Sibyllae, notatur *De civitate* [101] libro XVIII cap.23.—Item, *Contra epistolam Fundamenti* [102], nota quomodo singuli haeretici de catholicis inquisiti, non ad suos mittunt sed ad veros catholicos, quasi etiam illi soli ab omnibus, etiam haereticis, catholici nominentur [103].

119 *De promissorum efficacia.*—Decimo et ultimo potest addi quod Deus non deest quaerentibus toto corde salutem. Multi enim diligentissime inquirentes salutem ad hanc sectam conversi sunt; et quanto ferventiores facti sunt inquirendo, tan-

[100] FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates iudaicae* XVIII c.4 n.3 (ed. HUDSONUS II 798). Textus 'Fuit autem ... et genus' (p.84,12-21) fere ad litteram hoc loco legitur.

[101] AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.23 n.1 (PL 41,579; CSEL XL pars II 297,22-298,23). Cf. etiam PS.-AUGUST., *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c.16 (PL 42,1126).—Sibylla Erythraea (vel Cumana) loquens de ultimo iudicio, Regem de caelo in carne venturum, qui iudicet mundum, praenuntiat. Carmen acrostichidem 'propheticam' praebet: «Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς, Σωτήρ»). De eadem Sibylla cf. ARISTOT., *De admir. audit.* n.91 (ed. IUNTINA VII 126F; ed. BEKKER n.95,838*a*5-10).

[102] AUGUST., *Contra epist. Fundamenti* c.4 n.5 (PL 42,175; CSEL XXV pars I 196,10-21).

[103] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.10 q.2 ad 2 in opp. (I f.75X).

mente se afianzaron en ella; lo segundo, hechos penitentes dentro de su gremio, pasaron de la malicia a la vida recta y virtuosa; y, finalmente, por su amor sobrellevaron llenos de gozo muchas tribulaciones. Y es cierto que todo esto no fuera posible, si los profesores de esta religión. cuyo sostén y fundamento es la Sagrada Escritura, no hubiesen sido aprobados y ordenados por Dios de manera singularísima a la salvación eterna.

II. Respuesta principal a la cuestión

120. Habiendo probado contra los herejes que la doctrina del Canon es verdadera, hase de ver asimismo si es necesaria y suficiente al viador para conseguir su fin.

Y digo que la Escritura enseña del hombre el fin particular que le compete ya en cuanto a lo esencial, consistente en la visión y fruición de Dios, ya en cuanto a las circunstancias que lo hacen apetecible; y así tenemos que la Escritura enseña que la bienaventuranza completa se posee perpetuamente después de la resurrección por el hombre, cuando en cuerpo y alma sea inmortal. Añádese a esto que la Escritura enseña las cosas necesarias ordenadas al fin y la suficiencia de las mismas para conseguirlo, pues estos medios son los preceptos, de los cuales dijo Cristo: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos,* doc-

to in hac secta amplius confirmati, subitoque in ea paenitentes, de malitia ad vitam bonam mutati sunt; tertio quoque, pro ea plures in magna exsultatione spiritus tristitias sunt perpessi. Quae non videntur probabilia, nisi Deus hanc sectam, sacrae Scripturae innitentem, singulariter approbaret et ordinaret ad salutem.

II. Responsio principalis ad quaestionem

120. Habito igitur contra haereticos quod doctrina Canonis vera est, videndum est secundo an sit necessaria et sufficiens viatori ad consequendum suum finem.

Dico quod ipsa tradit quis sit finis hominis in particulari, quia visio et fruitio Dei, et hoc quantum ad circumstantias appetibilitatis eius; puta quod ipsa habebitur post resurrectionem ab homine immortali, in anima simul et corpore, sine fine. Ipsa etiam determinat quae sunt necessaria ad finem, et quod illa sufficiant, quia illa mandata, *Si vis,* inquit, *ad vitam ingredi, serva mandata* (in Matthaeo [104]), de quibus habetur in Exo-

[104] Mt. 19,17.

trina que se nos enseña también en el Exodo; y cuál sea la explicación de la misma, así respecto de lo que se ha de creer como respecto de lo que se ha de obrar, podrá verse en varios lugares de la Sagrada Escritura. Y, por último, la Escritura nos enseña las propiedades de las substancias inmateriales, en cuanto es posible y útil saberlas al hombre viador.

III. Solución a los argumentos principales

121. Viniendo ahora a las objeciones principales, respondo a la menor de la primera diciendo que la ley de la naturaleza hubo de contentarse con menos verdades, las cuales, encomendadas a la memoria, pasaron de padres a hijos. Además, a la sazón los hombres estaban más dotados de verdades naturales, por cuya causa bastábales reducido núcleo de doctrina revelada. O también cabe otra respuesta para ambas dificultades: consiste ésta en decir que, como lo prueba San Agustín, 83 *Quaestionum,* quaest.5, que en su decurso la Escritura admite progreso pulcro y decoroso.

122. En cuanto a la objeción segunda, que se entiende más sabrosamente lo que se oculta en sentencias lite-

do [105]; horum etiam explicatio et quantum ad credenda et quantum ad operanda explicatur in diversis locis Scripturae. Proprietates etiam substantiarum immaterialium in ea traduntur, quantum possibile est et utile viatori nosse.

III. Ad argumenta principalia

121. Ad rationes principales. Ad primam rationem [106]. Ad minorem respondeo quod lex naturae paucioribus fuit contenta, quae memorialiter per patres ad filios devenerunt. Illi etiam magis erant praediti in naturalibus, et ideo modica doctrina inspirata potuit eis sufficere [107]. Vel aliter dicendum est ad istud et ad illud de lege Moysi, quod ordinatus Scripturae progressus ostendit eius decorem [108]. Patet per Augustinum [109] 83 *Quaestionum* quaestione 53 *c.*

122. Ad secundum [110] dico quod dulcius capitur quod latet sub aliqua sententia litterali quam si esset expresse dictum [111]:

[105] Ex.20,1-17.
[106] Cf. supra n.95.
[107] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.8 q.4 in corp. (I f.66D-E).
[108] Cf. ib. q.5 in corp. (f.67N).
[109] August., *De diversis quaest.83* q.53 n.4 (PL 40,37).
[110] Cf. supra n.96.
[111] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.15 q.1 in corp. (f.101B).

rales que lo enunciado en fórmulas expresas; y así en lo tocante a las ceremonias contribuye a la devoción que las cosas expresamente enseñadas en el Nuevo Testamento, se enseñan encubiertas bajo figura en el Antiguo; pero, por lo que a cosas históricas toca, ambos Testamentos ofrecen modelos que esclarecen la ley. A lo cual ha de añadirse que, a lo largo de la Escritura, se echa de ver el orden según el cual se gobiernan el hombre y el resto de las criaturas.

123. Y, por último, en cuanto a la objeción tercera, tenemos a mano la autoridad de Orígenes, quien en la homilía *De arca Noe* dice así: "La Escritura guarda conveniente silencio acerca de aquellas cosas que la razón deduce como consecuencia". Por donde la Escritura no expresa muchas verdades necesarias, aunque éstas se hallen, a modo de las conclusiones en los principios, virtualmente contenidas en ella; y precisamente para investigarlas resulta útil y fructuosa la labor de doctores y expositores.

Y si se objeta diciendo que, tratándose de actos humanos, muchas cosas son dudosas, y que, a pesar de la doctrina de todos los doctores y expositores, no se sabe con certeza si son o no pecados mortales, respondo diciendo que no es dudoso el camino de la salvación, ya que debe guardarse el hombre de pecados dudosos como de cosas

et ideo ad devotionem confert, illa quae expressa sunt in Novo Testamento, sub figura velata fuisse in Veteri, hoc quoad caeremonias; sed quoad historias ambo sunt exempla legis declarativa[112]. Similiter ex toto processu Scripturae patet ordinata gubernatio respectu hominis et totius creaturae.

123. Ad tertium[113], Origenes[114] in homilia *De arca Noe:* "In Scriptura super hoc opportunum videtur habitum silentium, de quo sufficienter consequentiae ipsius ratio doceret[115]. Unde multae veritates necessariae non exprimuntur in sacra Scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur, sicut conclusiones in principiis; circa quarum investigationem utilis fuit labor doctorum et expositorum[116].

Si obiicias, multa in actibus humanis sunt dubia utrum sunt peccata mortalia vel non, etiam suppositis omnibus doctrinis doctorum et expositorum,—respondeo: non est dubia via salutis, quia a talibus tamquam a periculosis debet homo se cus-

[112] Cf. ib. a.6 q.1 ad 2 (f.43F).
[113] Cf. supra n.97.
[114] ORIGENES, *In Gen. homiliae* hom.2 n.1 (PG 12,163).
[115] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.8 in corp. (I f.98D). Cf. etiam ib. a.16 q.7 in corp. (f.109D): a.5 q.3 in corp. (f.37D).
[116] Cf. ib. a.13 q.8 in corp. (f.98H).

peligrosas, no sea que exponiéndose al peligro caiga en pecado. Y si, queriendo conseguir la salvación, se expusiere despreocupado a dicho peligro, allí donde por razón de la materia del acto no existe pecado mortal, lo cometería, sin embargo, por haberse expuesto al peligro, como se verá en otra parte.

todire, ne dum se exponit periculo incidat in peccatum. Quod si voluerit quaerere salutem, sed non curando exponat se illi periculo ubi forte ex genere actus non esset peccatum mortale, tamen peccabit mortaliter, se ipsum tali periculo exponendo, sicut alias tangetur[117].

[117] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.5 q.3 n. [2]; d.30 q.1 n. [4-5].

PARTE TERCERA

Del objeto de la teología

CUESTION I

Si la teología trata de Dios como de primer objeto

124. Pregúntase si la teología trata de Dios como de primer objeto.

Se arguye que no según dos vías o procedimientos.

Argumento según la primera vía.—La primera vía admite que primer sujeto u objeto es cosa diferente de Dios, luego no lo es Dios.

El antecedente se prueba por muchas razones:

125. Primeramente por San Agustín, *De doctrina christiana,* I, cap.1, cuando dice: "Toda la Escritura trata de cosas o de signos"; luego cosas o signos son sujeto de la teología.

PARS TERTIA

De obiecto theologiae

QUAESTIO I

Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo obiecto

124. Quaeritur utrum theologia sit de Deo ut de primo obiecto [1].

Quod non, arguitur duabus viis:

Argumenta ex prima via.—Prima est quod aliud sit subiectum theologiae, igitur non istud.

Antecedens probatur multipliciter:

125. Primo sic, per Augustinum [2] *De doctrina christiana* libro I cap.1: "Omnis Scriptura est de rebus vel de signis"; igitur res vel signa sunt subiectum [3].

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* prol. pars 2 q.1-3; *Rep.* A prol. q.1.2; HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1-2.

[2] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.2 n.2 (PL 34,19).

[3] Pro n.125-126.129-134 cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 (I f.114A.115D).

126. Además, la Escritura tiene cuatro sentidos: anagógico, tropológico, alegórico e histórico o literal; pero a cada sentido corresponde un primer sujeto, como ocurre con la ciencia de sentido único, a la cual corresponde un solo sujeto en consonancia con la unicidad de sentido; luego el sujeto de la teología es cuádruple.

127. Además, que la teología tenga por sujeto al hombre, pruébase por la autoridad del Comentador en el prólogo al I *Ethicorum,* pues al decir del mismo en el lugar citado, la ciencia moral trata del hombre en cuanto a su alma, y la ciencia medicinal considera el hombre en cuanto a su cuerpo. Por donde tenemos esta proposición: Primer objeto de toda ciencia práctica es aquel en cuyo favor se consigue el fin de dicha ciencia, pero no el mismo fin; pero el fin de la teología se consigue en beneficio del hombre, y no en beneficio de Dios; luego la teología tiene por sujeto al hombre, y no a Dios.

128. Y, por último, he aquí otro argumento que resulta casi idéntico: Fin de la ciencia, en efecto, es llegar, mediante acto propio suyo, a su primer objeto introduciendo en él la forma principalmente intentada por la ciencia, como es de ver, por ejemplo, en las ciencias especulativas, cuyo es introducir en el objeto "el ser cognicional" o la

126. Item, Scriptura habet quattuor sensus: anagogicum, tropologicum, allegoricum et historicum vel litteralem [4], cuilibet autem sensui correspondet aliquod subiectum primum, sicut alii scientiae tantum habenti unum sensum correspondet subiectum secundum illum sensum; igitur hic sunt quattuor subiecta.

127. Item, quod homo sit subiectum probatur auctoritate Commentatoris [5] I *Ethicorum* in prologo, quia, secundum eum ibi, scientia moralis est de homine quoad animam, medicinalis est de homine quoad corpus. Ex hoc accipitur illa propositio: 'omnis practica scientia habet pro obiecto primo illud cui acquiritur finis practicae scientiae, et non ipsum finem'; sed finis huius scientiae acquiritur homini, non Deo; ergo homo est subiectum huius scientiae et non Deus.

128. Item aliter, sed quasi redit in idem: finis scientiae est per actum suum attingere obiectum primum inducendo in illud formam principaliter a scientia intentam, puta, ut in speculativa, inducere in illud 'esse cognitum', quia cognitio ibi principaliter

[4] Cf. ib. a.16 q.3 arg.3 et in corp. (f.105O.R-S).

[5] EUSTRATUS, *In Aristotelis Moralia Nicomachia explanationes* I prooem. (1E): "medicina naturae succurrens ad pristinam sanitatem, quatenus fieri potest, revocat ac reducit. At vero moralis species est activae philosophiae, quae circa morum hominis compositionem versatur".

forma intencional, pues es el conocimiento lo que en este género de ciencias principalmente se intenta, y en las ciencias prácticas, a las cuales toca introducir en el objeto la forma a que se ordena la "praxis" inherente a las mismas; pero el fin intentado por la teología es la bondad moral, forma que se intenta introducir, no en Dios, sino en el hombre; luego primer objeto de la teología es el hombre.

129. *Argumentos según la segunda vía.*—La segunda vía, por lo que hace al caso, consiste en probar que Dios no es el primer sujeto de la teología.

Pruébase esto primeramente por la autoridad de Boecio, quien, en el libro *De Trinitate,* dice: "Ninguna forma simple puede ser sujeto".

130. Además, la causa material, como se dice en el II *Physicorum,* no conviene con las demás causas ni según identidad numérica ni según identidad específica; pero Dios es causa eficiente y final de esta ciencia; luego no es causa material de la misma.

131. Además, por último, según se dice en el II *Posteriorum,* el sujeto de la ciencia consta de partes, principios y propiedades. Ahora bien, Dios no tiene partes integrales por ser de todo en todo simple, ni partes subjetivas siendo como es singularísimo de suyo, ni principio, puesto que es El el primer principio; ni propiedades, pues la pro-

intenditur, in practica inducere formam ad quam ordinatur eius praxis; finis autem hic intentus est bonitas moralis, quae non intenditur induci in Deo sed in homine; ergo homo est primum obiectum eius.

129. *Argumenta ex secunda via.*—Secunda via ad propositum est ostendere quod Deus non sit eius primum subiectum.

Quod primo probatur auctoritate Boethii[6] *De Trinitate:* "Forma, inquit, simplex subiectum esse non potest".

130. Item, materia non coincidit cum aliis causis—II *Physicorum*[7]—neque in idem numero neque in idem specie; Deus autem est finis huius scientiae et efficiens; non igitur materia.

131. Item, ex I *Posteriorum*[8], subiectum scientiae habet partes, principia et passiones. Deus autem non habet partes integrales, cum sit omnino simplex, nec subiectivas, cum sit singularis ex se; nec habet principia, cum sit primum principium,

---

[6] BOETHIUS, *De Trin.* c.2 (PL 64,1250; ed. PEIPPER, 153,39-42).

[7] ARISTOT., *Physic.* II t.70 (B c.7, 198*a*24-27).

[8] ARISTOT., *Anal. post.* I c.25 [t.42] (A c.28,87*a*38-39): "Una autem scientia est quae est unius generis, quaecumque ex primis componitur, et partes et aut passiones horum sunt per se".

piedad se halla en el sujeto, pero extra-esencialmente respecto del sujeto; y así nada hay cuyo sujeto de inhesión sea Dios. Luego, etc.

Por el contrario:

132. San Agustín, *De civitate,* XVIII, 1, dice: "Entiéndese por teología razonamiento o tratado acerca de Dios".

CUESTION II

Si la teología trata de Dios según razón o punto de vista especial

133. En segundo lugar se pregunta si la teología trata de Dios según razón especial.

Y se arguye que sí:

Primeramente por la autoridad de Hugo, quien, al principio del libro *De sacramentis,* quiere que la teología tenga por sujeto "las obras de la restauración"; luego, si sujeto teológico es Dios, habrá de serlo según razón especial, es decir, en cuanto restaurador.

134. Además, Casiodoro en el libro *Super psalterium*

nec passiones, quia passio inest subiecto ita quod est extra eius essentiam; sic nihil inest Deo.

132. Contra:

Augustinus[9] VIII *De civitate* cap.1: "Theologia est sermo vel ratio de Deo".

QUAESTIO II

Utrum theologia sit de Deo sub aliqua speciali ratione

133. Secundo quaeritur utrum theologia sit de Deo sub aliqua ratione speciali.

Quod sic, arguitur:

Hugo[1] *De sacramentis,* in principio, vult quod "opera restaurationis" sint subiectum; igitur si Deus est hic subiectum, hoc erit sub aliqua ratione eius speciali, in quantum scilicet est restaurator.

134. Item, Cassiodorus[2] *Super Psalterium* vult quod Chris-

---

[9] AUGUST., *De civ. Dei* VIII c.1 (PL 41,225; CSEL XL pars I 354,3-4): "Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum quae ad theologiam pertinent, quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem".

[1] HUGO A S. VICTORE, *De sacram. christ. fidei* prol. c.2 (PL 176,183).

[2] CASSIOD., *Expositio in Psalterium* praef. c.13 (PL 70,18): "Multa quoque secundum litteram commonet [Psalmista], multa spiritualiter iubet,

estima que Cristo-Cabeza junto con sus miembros es sujeto teológico; luego Dios según razón especial, es decir, en cuanto encarnado o en cuanto cabeza de la Iglesia, es sujeto de la teología.

135. Además, sujeto de la metafísica absolutamente es Dios; luego si Dios es también sujeto de la teología, habrá de serlo según razón especial. Pruébase la consecuencia: La teología y la metafísica, en efecto, no tienen por objeto a Dios según razón idéntica. El antecedente se prueba por la autoridad del Filósofo, VI *Metaphysicae*, quien dice así: "Es razón que una ciencia de todo en todo honorable trate de un sujeto honorabilísimo entre todos, como quiera que la ciencia participa nobleza según la categoría del sujeto del que se ocupa. Y esto se confirma porque, en el lugar citado, la metafísica es llamada teología.

136. Además, Averroes en el último comentario al I *Physicorum* dice de Avicena que incurrió en grave error, al admitir que la metafísica prueba la existencia de la primera causa; la razón es porque la metafísica tiene como sujeto al mundo de las substancias separadas, y ninguna ciencia prueba que existe el sujeto de que trata; pero el

tus sit subiectum, caput cum membris; igitur specialiter ut incarnatus sive ut caput Ecclesiae erit subiectum.

135. Item, Deus absolute est subiectum metaphysicae; igitur si est hic subiectum, hoc erit sub aliqua ratione speciali. Consequentia probatur, quia non sub eadem ratione omnino est subiectum hic et ibi. Antecedens probatur per Philosophum [3] VI *Metaphysicae*: "Honorabilissimam scientiam oportet esse circa honorabilissimum genus subiectum"; illa secundum ipsum est honorabilissima. Hoc etiam confirmatur, quia vocat ibi metaphysicam theologiam [4].

136. Item, Averroes [5] I *Physicorum* ultimo commento dicit quod Avicenna multum peccavit ponendo metaphysicam probare primam causam esse [6], cum genus substantiarum separatarum sit ibi subiectum, et nulla scientia probat suum subiec-

personas subito decenter immutat: ut nunc Christus Deus, Verbum incarnatum et homo factus, caput ecclesiae; nunc ipsa ecclesia, nunc homo iustus, nunc poenitens loqui videatur, ut omnia necessaria tangat atque concludat".

[3] ARISTOT., *Metaph.* t.2 (E c.1,1026*a*21-23).

[4] ARISTOT., *Metaph.* VI t.2 (E c.1,1026*a*18-19). Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.3 in corp. (I f.50E). Cf. supra n.40.

[5] AVERROES, *Physic.* I com.83.—Cf. AVICENNA, *Metaph.* I c.1 (70*ra-b*); c.4 (71*va*).

[6] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.19 q.1 arg.3 (f.114A) et a.22 q.5 in corp. (f.134B).

razonamiento de Averroes carecería de valor no admitiendo que el primer sujeto metafísico es Dios; luego, etc.

137. Además, por último, esta ciencia es de todo en todo honorable; luego trata de sujeto nobilísimo según razón nobilísima; y tal es el objeto según la razón de fin y según la razón de bien. Que lo sea según la razón de fin, pruébase por Avicena, VI *Metaphysicae*: "De las ciencias que tratan de las causas, dice, aquélla es nobilísima que como sujeto tiene el fin". Y que lo sea según la razón de bien, es cosa que se concluye; según el Filósofo, II *Metaphysicae*, en efecto, el que admite serie infinita en los fines, destruye la naturaleza del bien, en destruyendo la naturaleza del fin. Por donde tenemos que ambas cosas, razón de fin y razón de bien, se identifican.

138. Por el contrario:

Un conocimiento contraído o particular supone conocimiento absoluto. Pero un conocimiento absoluto, como consta por el I *Metaphysicae*, es más cierto que el particular; luego si se admite que la teología trata de Dios según razón especial, habrá de admitirse otra anterior y

tum esse; sed ratio illa Averrois non valeret nisi intelligeret quod Deus esset primum subiectum ibi; ergo, etc.

137. Item, ista scientia est honorabilissima, ergo est de subiecto nobilissimo sub ratione nobilissima; huiusmodi est ratio finis et boni. De fine probatur per Avicennam [7] VI *Metaphysicae*: "Si scientia esset de causis, quae esset de fine esset nobilissima". Ex hoc concluditur de bono, quia—secundum Philosophum [8] II *Metaphysicae*—qui ponit infinitatem in finibus, destruit naturam boni, quia destruit naturam finis [9]. Ex hoc accipitur quod ratio boni est ratio finis [10].

138. Contra:

Cognitio contracta supponit cognitionem absolutam. Absoluta autem cognitio est certior, ex I *Metaphysicae* [11]: igitur

[7] AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (95*rb*): "Si autem de unaquaque istarum causarum esset scientia per se, utique nobilior inter eas esset scientia de finali".

[8] ARISTOT., *Metaph.* II t.8 (*α* c.2,994*b*12-13).

[9] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.1 in corp. (f.1A); *Summa* a.22 q.4 in corp. (f.133R).

[10] GUIL. DE WARE, *Sent.* I q.5 in corp. (cod. Florent. nat. IV 42,5*va*-5*vb*): "Cum igitur secundum omnes haec scientia sit nobilissima, secundum se est de subiecto nobilissimo sub ratione nobilissima, quae quidem est ratio boni et finis. Item, Avicenna VI Metaphysicae ultimo capitulo vult quod si alia scientia est perfectior alia, illa est perfectior quae est de causa finali; idem enim est finis et ratio boni tunc ut prius".

[11] ARISTOT., *Metaph.* I [c.2] (A c.2,982*a*21-23.25-28). Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.2 q.6 in corp. (I f.27H); a.6 q.2 in corp. (f.43L); a.7 q.2 arg. in opp. (f.48I).

más cierta acerca de Dios, absolutamente considerado; pero semejante ciencia no se admite; luego, etc.

CUESTION III

Si la teología trata de todas las cosas en cuanto éstas se refieren al primer sujeto de la misma

139. Se pregunta si la teología trata de todas las cosas por razón de su referencia al primer sujeto de la misma.

Y que trata de todas ellas, se prueba de esta manera:

Consta por el IV *Metaphysicae*, y el Filósofo lo esclarece con el ejemplo de lo sano, que es una misma la ciencia que trata del sujeto y la que trata de los atributos referentes al sujeto; pero todas las cosas dicen esencial referencia al sujeto de la teología; luego, etc.

140. Por el contrario:

San Agustín, *De Trinitate*, XIV, cap.1, dice: "Ni ha de atribuirse a esta ciencia", etc.

si ista est de Deo sub ratione aliqua speciali, erit aliqua prior et certior de Deo absolute sumpto; talis non ponitur; igitur, etc.

QUAESTIO III

Utrum theologia sit de omnibus ex attributione ipsorum ad primum eius subiectum

139. Quaeritur utrum scientia ista sit de omnibus ex attributione eorum ad primum eius subiectum.

Quod sic:

IV *Metaphysicae* [1], eadem est scientia de aliquo et de attributis ad ipsum, sicut exemplificat ibi de sano [2]; sed omnia alia essentialiter attribuuntur ad subiectum primum huius; igitur, etc.

140. Contra:

XIV *De Trinitate* cap.1 [3]: "Neque huic scientiae attribuendum est" [4], etc.

---

[1] Ib. IV t.1 (Γ c.1, 1003*a*21-22); "Est autem scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens, et quae huic insunt secundum se"; t.6 (c.2,1005*a*13-14).

[2] Ib. t.2 (c.2,1003*b*11-15): "Quemadmodum ergo et salubrium omnium una est scientia, ita hoc et in aliis; non enim solum eorum quae secundum unum dictorum est unius scientiae speculari, sed ad dictorum ad unam naturam: etenim hoc modo quodam secundum unum dicuntur". Cf. HENRICUS GAND., ib. a.19 q.1 in corp. (f.114B).

[3] AUGUST., *De Trin.* XIV c.1 n.3 (PL 42,1037): "non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis ... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur".

[4] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.11 arg.2 in opp. et ad 2 in opp. (I f.60D.61H); a.19 q.2 in corp. (f.117X).

I. PRENOTANDOS

141. Y en cuanto a la solución de esta cuestión procedo de esta manera: primeramente distinguiendo entre la teología en sí y la teología en nosotros, después precisando el concepto de primer objeto, y, por último, desmembrando en partes la teología.

Teología en sí y teología en nosotros.—Viniendo, pues, a lo primero, digo que es ciencia en sí aquella que puede haberse de suyo acerca de su objeto en cuanto es manifestable de suyo al entendimiento proporcionado al mismo; y que ciencia o doctrina en nosotros es aquella que puede de suyo producirse en nuestro entendimiento en conociendo éste dicho objeto. Según esto, tenemos que la teología en sí consiste en el conocimiento tal como es productible de suyo por el objeto teológico en el entendimiento que le es proporcionado, y la teología en nosotros, en el conocimiento tal como puede lograrlo nuestro entendimiento al conocer dicho objeto teológico. Ejemplo: Demos que un entendimiento no puede entender cosas de geometría, pero que puede creérselas a alguno. Pues bien; tendríamos en el caso que para tal entendimiento la geometría sería fe, y no ciencia; y, sin embargo, la geometría en sí no dejaría de ser ciencia, como quiera que el objeto geométrico dice

I. PRAENOTANDA

141. Circa solutionem huius quaestionis [5] sic procedo: primo distinguo de theologia in se et de theologia in nobis; secundo assignabo rationem primi obiecti; tertio distinguam de theologia quantum ad partes eius.

De theologia in se et in nobis.—De primo dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo. Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto.—Exemplum: si aliquis intellectus non posset intelligere geometricalia, posset tamen alicui credere de geometricalibus, geometria esset sibi fides, non scientia; esset tamen geometria in se

---

[5] Cf. supra n.124-140.

de suyo virtualidad para producir de sí ciencia en un entendimiento proporcionado al mismo.

142. *Concepto de primer objeto.*—En cuanto a lo segundo, que es precisar el concepto de primer objeto, digo que es esencial al mismo contener en sí según continencia virtual, inmediata y primera, todas las verdades del hábito referente a dicho objeto. Y que esto sea así, pruébase, en primer lugar, diciendo que el primer objeto contiene las proposiciones inmediatas, pues el sujeto de las mismas incluye al predicado y, por lo mismo, la evidencia de la proposición toda entera; pero las proposiciones inmediatas contienen conclusiones; luego el sujeto de las proposiciones inmediatas contiene todas las verdades del hábito que a dicho sujeto se refiere.

143. Y pruébase, en segundo lugar, esto mismo, porque primacía o principalidad se entiende aquí según el I *Posteriorum*, es decir, según la definición del universal en cuanto significa adecuación; donde es de notar que el objeto no sería adecuado al hábito si no incluyera virtualmente todas las verdades a cuya consideración inclina el hábito, pues, en caso contrario, el objeto quedaría excedido por el hábito.

144. Y viniendo a explicar la continencia virtual, inmediata y primera, digo que entonces se llama una cosa

scientia, quia obiectum geometriae natum est facere scientiam de se in intellectu proportionato [6].

142. *De ratione primi obiecti.*—De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus.

143. Declaro idem secundo sic, quia primitas hic accipitur ex I *Posteriorum* [7], ex definitione universalis, secundum quod dicit adaequationem; obiectum non esset adaequatum habitui nisi virtualiter contineret omnia illa ad quae consideranda habitus talis inclinat, quia si non, habitus excederet obiectum illud.

144. Expono quod dixi 'primo virtualiter', quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ipso; ita igitur

[6] De differentia scientiae et opinionis cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.28-29 [t.44] (A c.33,88b30-89b9).

[7] ARISTOT., *Anal. post.* I c.5 [t.11] (A c.4,73b32-33): "Universale autem est tunc quod cum in quolibet et primo demonstratur".

primera, cuando de ella dependen las demás sin depender, empero, ella de las demás; y añado según esto que "contener virtualmente según continencia inmediata y primera" equivale a que, en la línea de inclusión virtual, un objeto no depende de otros, dependiendo, sin embargo, éstos del mismo. Es decir, el primer objeto, si por un imposible quedasen circunscritos los demás en cuanto objetos, todavía, concebido como tal objeto, había de incluirlos objetivamente. Y es que los contiene todos por ser primero.

145. Pruébase que la esencia del primer objeto, conocida según hábito cognoscitivo, contiene virtualmente según continencia inmediata y primera todas las verdades del hábito correspondiente a dicho objeto.

El hábito que se dice ciencia consiste en la especie inteligible del primer objeto, hábito que se refiere, no formal, sino consecutivamente, a verdades inmediatas y mediatas, y cuyo objeto formal adecuado es la quididad representada en la especie. Según esto, ¿es cosa extraña acaso que el primer objeto en cuanto conocido incluya la noticia de las verdades a cuya consideración, aunque mediatamente, mueve la especie inteligible? Además, decir que la especie inteligible de *a* (primer objeto) contiene virtualmente la noticia de *b* (verdades virtualmente contenidas), equivale a decir que las contiene la misma *a* conocida según hábito cognoscitivo; esto es, que la especie de *a* presente en la inteligencia produce en ella la noticia de *b*. Luego tenemos, lo primero, que el primer objeto del en-

'primo continere' est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius.

145. Quod eius essentia cognita habitualiter continet virtualiter primo notitiam omnium veritatum illius habitus:

Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti; ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adaequatum formaliter est quiditas cuius est species. Quid igitur mirum si primum obiectum ut cognitum continet notitiam illorum ad quae consideranda sua species intelligibilis, licet mediate, movet? Immo idem est speciem intelligibilem *a* continere virtualiter notitiam *b*, et ipsum *a* ut cognitum habitualiter, continere, quod est, speciem intelligibilem ipsius *a* in memoria posse gignere notitiam *b* in intelligentia [8]. Secundum hoc igitur idem est obiectum primum

[8] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* IV q.8 in corp. (f.97L-98 O).

tendimiento y el de la ciencia son una misma cosa; lo segundo, que no los distingue el primer objeto, sino el próximo, consistente en verdades inmediatas y mediatas; y, lo tercero, que el primer objeto de ambos, es decir, del entendimiento y de la ciencia, se ha según cierto orden, no sólo respecto de los objetos próximos, sino también respecto de los hábitos correspondientes a los mismos. Según esto, no es posible usar el hábito de la ciencia sin antes usar, según prioridad de naturaleza y simultaneidad de tiempo, el hábito del entendimiento, pues nunca me es dada la especulación esciencial de cosa determinada sin antes considerarla como verdadera y evidente para mí en virtud de otra verdad. Luego o los hábitos son un solo hábito (y aun, según Enrique en su *Quodlibet*, XI, quaest.4, ambos hábitos, el intelectual y el esciencial, se identifican con el hábito que es la quididad del primer objeto simple, hábito que, como puedes verlo en la distinción que Aristóteles hace de las ciencias, es llamado ciencia por el Filósofo) o son muchos—de suerte que cada verdad tenga su hábito propio, amén del hábito que consiste en la quididad del primer objeto, a la cual llamas tú especie inteligible,

intellectus et scientiae: et tunc primum obiectum non distinguit illa, sed proximum, quod est verum immediatum et verum mediatum, et illud primum obiectum utriusque, ordine quodam se habet ad obiecta proxima et habitus ipsorum. Secundum hoc impossibile est uti habitu scientiae nisi prius natura et simul tempore utendo habitu intellectus, quia numquam speculor sciendo nisi considerando hoc ut verum, evidens mihi propter aliud verum. Vel igitur sunt idem habitus, et prius utor illo circa illud obiectum ad quod prius inclinat (immo secundum Henricum [9] IX *Quodlibet* quaestione 4 ambo sunt idem illi habitui qui est quiditas primi obiecti simplicis [10], quem habitum tu dicis vocari scientiam apud Aristotelem [11] in distinctione scientiarum), vel sunt multi—immo quodlibet verum habet proprium habitum [12], et praeter hoc est habitus quiditatis primi obiecti quem dicis speciem intelligibilem, et ille [13] includit vir-

[9] HENRICUS GAND., *Quodl.* IX q.4 in corp. (f.355Z-356B).
[10] Pro ista opinione Henrici eiusque refutatione cf. DUNS SCOTUS, *Metaph.* VI q.1 n. [3-7].
[11] Ib. (f.355Z); ARISTOT., *Anal. post.* II c.4 [t.2] (B c.3,90*b*20-21): "unius enim in quantum unius una est scientia".
[12] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.4 (Z c.3,1139*b*15-17): "Sunt utique quibus verum dicit anima, affirmando vel negando, quinque secundum numerum. Haec autem sunt: ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus"; *Anal. post.* I c.29 [t.44] (A c.33,89*b*7-9).—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.37 q.2 in corp. (I f.241 I).
[13] HENRICUS GAND., *Quodl.* XI q.7 ad 1 princ. (f.459T-X).

hábito que contiene todos los demás—, y entonces el que usa el hábito posterior debe usar simultáneamente todos los anteriores.

Pues qué, ¿tiene acaso el hábito, ya se compare a muchos actos, ya se compare a uno solo, su acto propio según las dos diferencias de comparación? Además de esto, ¿lo tiene principalmente respecto del discurso?—Admítese hábito propio que me mueve a demostrar, esto es, a inferir una cosa de otra, extremos para los cuales dispongo de doble hábito; respecto de este particular consulta la cédula del cuaderno tercero, y aquí más adelante, en la *Ordinatio* contra Enrique y Ricardo, donde se dice que frente a la pluralidad debe preferirse la singularidad.

146. Contra el concepto de primer objeto ya señalado se arguye de dos maneras. De las cuales la primera se formula así: Lo que es el primer objeto respecto de la potencia, eso mismo es el primer objeto respecto del hábito; pero el primer objeto de la potencia es algo común respecto de todos los objetos "per se" de la misma potencia; luego el primer objeto del hábito es asimismo algo común respecto de todos los objetos del mismo hábito, y no algo que virtualmente contiene los demás objetos.

147. Y la segunda manera de argüir se basa en que

tualiter omnes—, et tunc utentem posteriore oportet simul uti omnibus prioribus.

Numquid igitur ad multos actus vel unum comparans habet proprium actum circa utrumque comparatum? et praeter hoc, actum comparandi etiam ad illum maxime discurrendi? [14]—Ponitur proprius habitus, quo inclinor demonstrare, id est inferre hoc ex hoc: ad quae extrema habeo duos habitus; quaere cedulam tertio sexterno [15], infra, contra Henricum, Richardum, hic [16]—si caperetur pluralitas, paucitas esset praeeligenda.

146. Contra scilicet assignationem rationis primi obiecti [16 bis] superius positae arguitur dupliciter. Primo sic: sicut obiectum primum ad potentiam, ita obiectum primum ad habitum; sed primum obiectum potentiae est aliquid commune ad omnia per se obiecta illius potentiae; igitur primum obiectum habitus est aliquid commune ad omnia obiecta eius, et non aliquid virtualiter continens alia.

147. Item secundo, quia communiter assignatur in scien-

[14] Ib. V q.14 in corp. (f.177O.R).
[15] Signum Duns Scoti " ▷ 6° 'cedulam tertio sexterno' interpretatur.
[16] "Hic', id est in Ordinatione, cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.2 pars 2 q.1-4 n. [35]; cf. etiam ib. n. [36].—Illa ad quae remittit, in cod. A versus finem secundi sexterni (f.23*rb*) habentur.
[16 bis] THOMAS, *S. theol*, I q.1 a.7 in corp. (IV 19*a*).

generalmente primer objeto de una ciencia es algo común a todos los objetos que en dicha ciencia se consideran, como la línea en la geometría, en la aritmética el número y en la metafísica el ser.

148. Viniendo, pues, a la objeción primera, respondo diciendo que la proporción entre el objeto y la potencia equivale a la proporción entre cosa motiva y cosa movible, o entre elemento activo y elemento pasivo; por el contrario, la proporción entre el objeto y el hábito es como la existente entre la causa y el efecto. Ahora bien, siempre que un principio activo obra en un sujeto pasivo, puede también actuar otro agente de la misma razón o categoría sobre un sujeto pasivo de la misma razón o condición. Luego los primeros extremos de la proporción entre elemento activo y elemento pasivo son comunes a todos los extremos "per se" de la misma proporción; y es que estos extremos comunísimos se adecuan unos respecto de otros, pues dicen referencia mutua a la adecuación, de suerte que la quididad de los unos respecte adecuadamente la quididad de los otros. Pero los primeros extremos de la proporción entre causa y efecto, por falta de adecuación, no son comunísimos; la razón es porque no todo cuanto se contiene en ese algo común se refiere como a su efecto al hábito, sino solamente el primer objeto o lo contenido en

tiis pro primo obiecto aliquid quod est commune ad illa omnia quae considerantur in illa scientia, sicut in geometria linea, in arithmetica numerus, in metaphysica ens[17].

148. Ad primum[18] respondeo et dico quod proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile vel activi ad passivum; proportio obiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum[19]. Quandocumque autem aliquod agens agit in aliquod passum, potest et quodlibet agens eiusdem rationis agere in quodlibet passum eiusdem rationis. Igitur prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia per se extrema istius proportionis; nam inter ista communissima est adaequatio, quia in quocumque est ratio unius, illud respicit quodlibet in quo est ratio alterius. Sed prima extrema proportionis causae ad effectum non sunt communissima, quia inter illa non est adaequatio; non enim quodlibet contentum sub illo communi respicit illum habitum ut effectum eius sed

[17] Cf. DUNS SCOTUS, *Metaph.* I q.1; VI q.4; *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n. [20].—Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.2 in corp. (I f.117B).
[18] Cf. supra n.146.
[19] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n. [4].

él, por considerar o contener virtualmente todos los objetos a los cuales se extiende el hábito.

149. Y en cuanto a la objeción segunda, respondo que, tratándose de muchos hábitos específicamente distintos, cabe admitir un objeto común a los mismos, a manera como de sus objetos puede abstraerse uno común; y así suele asignarse objeto común para cada ciencia, objeto del cual resulta un solo hábito, no según unidad específica, sino según unidad genérica.

150. *Partes de la teología.*—Y, por último, en cuanto a lo tercero, digo que la teología contiene verdades, no sólo necesarias, sino también contingentes. Todas las verdades, en efecto, cuyo objeto es Dios, o la Trinidad o persona particular de la Trinidad en su referencia "ad extra" son contingentes, como Dios crea, el Hijo se encarna, y otras similares a éstas; por el contrario, todas las verdades que tratan de Dios, de la Trinidad o de persona determinada de la Trinidad, son verdades teológicas, pues no pertenecen a ciencia natural alguna. Luego las primeras partes integrales de la teología son dos, a saber: las verdades necesarias y las verdades contingentes.

tantum aliquod primum obiectum vel contentum, quod virtualiter respicit vel continet omnia ad quae habitus se extendit.

149. Ad secundum[20] respondeo quod multorum habituum differentium specie potest esse aliquod obiectum commune, sicut ab obiectis eorum potest extrahi obiectum commune: et ita in scientiis assignatur obiectum commune a quo non est habitus unus secundum speciem, sed tantum secundum genus.

150. *De partibus theologiae.*—De tertio[21] dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes.

[20] Cf. supra n.147.
[21] Cf. supra n.141.

II. De la teología necesaria

A) Respecto a la cuestión primera en cuanto a la teología en sí

151. De lo hasta aquí dicho paso a responder a la cuestión primera. Y ante todo hablando de la teología en sí, en cuanto a las verdades necesarias que contiene, digo que el primer objeto de la teología en sí no puede ser sino Dios, y esto se prueba por triple razonamiento.

El primer razonamiento parte de la noción del primer objeto, y arguyo de esta manera: Entiéndese por primer objeto el que virtualmente contiene las verdades del hábito referente al primer objeto; pero ningún objeto contiene según continencia virtual todas las verdades teológicas, sino Dios; luego, etc.

Pruébase la menor. Ningún otro objeto las contiene en cuanto causa o en cuanto objeto de atribución, sino Dios, pues Dios no es atribuíble a ningún otro objeto; ni las contiene en cuanto efecto por demostración "quia", pues no hay efecto que demuestre que Dios es trino, misterio que principalmente es verdad teológica, ni otras verdades parecidas; luego, etc.

152. En cuanto al segundo razonamiento, se formula

II. De theologia necessaria

A) Ad primam quaestionem loquendo de theologia in se

151. Ex dictis respondeo ad primam quaestionem[22]. Et primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus[23]; quod probo per tres rationes.

Prima accipitur ex ratione primi obiecti, et arguo sic: primum obiectum continet virtualiter omnes veritates illius habitus cuius est primum obiectum; nihil continet virtualiter omnes veritates theologicas nisi Deus; ergo, etc.—Probatio minoris: nihil aliud continet eas ut causa sive ut illud ad quod habeant attributionem nisi Deus, quia Deus nulli alii attribuitur; nec aliquid continet eas ut effectus demonstratione quia, nam nullus effectus demonstrat Deum esse trinum[24], quod est potissime veritas theologica, et similia; igitur, etc.

152. Secundo sic: theologia est de his quae soli intellectui

[22] Cf. supra n.124.141.
[23] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.19 q.1 in corp. (I f.115C-D) ; q.2 in corp. (f.117V).
[24] Cf. supra n.41.

de esta manera: La teología trata de verdades que sólo el entendimiento divino las conoce naturalmente; luego versa sobre objeto a solo Dios naturalmente manifiesto; pero solo Dios se conoce naturalmente por Sí solo; luego, etc.— Pruébase la proposición primera. Aunque esta disciplina, en efecto, se ocupa de algunas verdades naturalmente cognoscibles a otro entendimiento, deben admitirse, sin embargo, otras que no pueden conocerse naturalmente, sino por el entendimiento divino, por ser éste infinito y capaz, por lo mismo, de conocer muchas más cosas que el entendimiento finito; luego existe otra ciencia superior a la que trata de verdades naturalmente cognoscibles al entendimiento creado.—Pruébase la menor. Toda esencia creada puede naturalmente conocerse por el entendimiento creado; luego sólo la esencia increada es naturalmente cognoscible sólo al entendimiento increado.

153. Y, por último, en cuanto al razonamiento tercero, procede de esta manera: Ninguna ciencia nos comunica de objeto que no es su primer sujeto, noticia o conocimiento tan claro o distinto como el que se nos comunica por la ciencia cuyo objeto es su primer sujeto; la razón es porque ninguna ciencia nos da de lo que no es sujeto suyo "per se" noticia tan distinta como de lo que es sujeto suyo "per se"; de otra manera, en efecto, no se ve por qué una ciencia habría de tener este objeto con preferencia al otro. Luego la teología, si no tiene por

divino sunt naturaliter nota[25], igitur est de obiecto soli Deo naturaliter noto; sed solus Deus est sibi soli naturaliter notus; igitur, etc.—Probatio primae propositionis: si ista scientia est de aliquibus alii intellectui naturaliter notis, igitur praeter illa, aliqua alia sunt cognoscibilia naturaliter soli intellectui divino, quia infinitus est, et ideo plurium cognoscitivus quam intellectus finitus; igitur adhuc erit alia scientia superior quam illa quae est de naturaliter notis intellectui creato.—Probatio minoris: omnis essentia creata alicui intellectui creato potest esse naturaliter nota; igitur sola essentia increata, soli intellectui increato.

153. Tertio sic: in nulla scientia traditur ita distincta notitia sive cognitio de aliquo alio quod non est subiectum eius primum sicut traderetur in illa quae esset de illo ut de primo obiecto eius, quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subiecto sicut de per se subiecto; tunc enim non esset ratio quare subiectum illud magis esset subiectum

[25] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.6 q.2 in corp. (I f.43N).

sujeto a Dios, no nos comunica del mismo noticia tan distinta como la que se nos comunicaría por otra ciencia cuyo objeto fuese Dios, pero es posible una ciencia cuyo objeto es Dios; luego semejante ciencia tendría primacía sobre la teología, nobilísima entre todas.

154. Además de estos razonamientos, tenemos varias razones persuasivas. La primera consiste en que la teología, al decir de San Agustín, *De Trinitate*, XIII, cap.1, y XIV, cap.1, tiene partes en que es sapiencia, y partes en que es ciencia; ahora bien, si tratase de objeto que según su razón formal no es eterno, sería respecto de tal objeto formalmente ciencia, y no sapiencia, pues las cosas eternas no se atribuyen a las cosas temporales.

155. La segunda consiste en que la porción superior de la razón tiene perfección en consonancia con la misma. Pero dado que la teología se refiera, como a su primer sujeto, a objeto no eterno, seguiríase que ella, como quiera que lo eterno no se atribuye a lo no eterno, no trataría, en modo alguno, de cosas eternas, ni perfeccionaría, por lo mismo, la porción superior de la razón. Luego, para perfeccionarla, habría un hábito intelectual más noble que el hábito teológico, lo cual es inconveniente.

156. La tercera consiste en que, según San Agustín,

eius quam aliud. Igitur si Deus non sit hic subiectum, non traditur hic ita distincta cognitio de eo sicut traderetur in aliqua alia scientia in qua posset esse subiectum; potest autem esse subiectum in alia; ergo illa esset prior ista.

154. Praeter istas tres rationes sunt aliae persuasiones. Prima talis: theologia secundum Augustinum[26] *De Trinitate* XIII cap.1 et libro XIV cap.1 pro aliqua parte sui est sapientia, et pro aliqua parte sui est scientia[27]; si autem esset de aliquo non-aeterno formaliter, esset formaliter de illo scientia, et nullo modo sapientia, quia aeterna non attribuuntur temporalibus.

155. Secunda persuasio est quod superior portio rationis aliquam habet perfectionem sibi correspondentem. Ista autem si est de subiecto non-aeterno ut de primo subiecto, cum aeternum non attribuatur ad non-aeternum, sequitur quod nullo modo est de aeternis, et ita nec perficit superiorem portionem rationis. Ergo esset aliquis habitus intellectualis nobilior isto perficiens illam portionem, quod est inconveniens.

156. Tertia persuasio est, quia secundum Augustinum[28]

[26] AUGUST., *De Trin*. XIII c.1 n.2 (PL 42,1013); XIV c.1 n.3 (PL 42,1037); cf. etiam XIII c.19 n.24 (PL 42,1034).
[27] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.6 q.2 in corp. (I f.43K).
[28] Ib. c.9 n.12 (PL 42,1023); XIV c.1 n.3 (PL 42,1037).

De Trinitate, XIII, cap.9, y XIV, cap.1, trata de las verdades que "engendran, defienden y robustecen la fe"; luego el objeto teológico coincide con el primer objeto de la fe; pero la fe versa sobre la verdad primera; luego, etc.

157. Y, por último, la cuarta consiste en que, según se colige del VI *Metaphysicae* y del I *De anima*, "la ciencia nobilísima trata de objeto nobilísimo"; pero, de sentir de todos, la teología es nobilísima; luego trata de Dios como de su primer objeto.

B) Respuesta a la cuestión segunda, relativa a la teología en sí

158. De lo que hasta aquí queda dicho paso a responder a la cuestión segunda. Y para esclarecerla, pongo un ejemplo, a saber: el hombre considerado desde varios puntos de vista. Considérase, en efecto, el hombre en cuanto animal racional, en cuanto substancia, en cuanto dotado de mansedumbre, y en cuanto nobilísimo entre los animales. Bajo el primer aspecto el hombre es considerado según propia razón quiditativa, bajo el segundo según razón común, bajo el tercero según cualidad accidental, y, por último, bajo el cuarto según referencia a

XIII *De Trinitate* cap.9 vel XIV *De Trinitate* cap.1, ista scientia est de illis quibus fides "gignitur, defenditur et roboratur"[29], igitur ista est de eodem obiecto quod est primum obiectum fidei; sed fides est de veritate prima; igitur, etc.

157. Quarta persuasio est quod "nobilissima scientia est circa nobilissimum genus", ex VI *Metaphysicae* et I *De anima*[30]; haec autem conceditur nobilissima; igitur oportet quod sit de Deo ut de obiecto[31].

B) Ad secundam quaestionem loquendo de theologia in se

158. Ex his dictis respondeo ad secundam quaestionem[32]. Ad cuius intellectum pono exemplum: homo intelligitur ut animal rationale, ut substantia, ut mansuetum, ut nobilissimum animalium. In primo intelligitur secundum rationem quiditativam propriam, in secundo in communi, in tertio per accidens, in passione, in quarto in respectu ad aliud. Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in respectu ad aliud, quia re-

[29] Cf. supra n.140.
[30] ARISTOT., *Metaph.* VI t.2 (E c.1,1026a21-23); *De an.* I t.1 (A c.1, 402a1-4).
[31] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.2 ad 2 (I f.118F).—Cf. supra n.40.135.
[32] Cf. supra n.133.141.

otros seres. Pero conocer perfectísimamente el hombre no es conocerle en cuanto se refiere a otras cosas, pues en el conocimiento de lo relativo se presupone el conocimiento de lo absoluto; ni en cuanto a sus propiedades, pues en la noticia de las propiedades se presupone la noticia del sujeto de las mismas; ni, por último, en cuanto a sus realidades comunes o universales, pues semejante conocimiento es confuso. Luego conocer perfectísimamente el hombre es conocerle según su razón quiditativa.—Análogamente puede admitirse alguna ciencia, cuyo sujeto sea Dios considerado, ya en su referencia "ad extra"—tal es la posición de algunos para quienes el objeto teológico es Dios como reparador, glorificador o cabeza de la Iglesia—, ya en cuanto a sus atributos, los cuales son a manera de pasiones o propiedades—así, en sentir de algunos, la teología tiene por objeto a Dios desde el punto de vista de la bondad—, ya, en cuanto realidad común y universal como el ser, ya, por último, en cuanto ser infinito o en cuanto ser necesario o en cuanto a otro aspecto parecido.

159. Contra todas estas sentencias se arguye de esta manera: Y viniendo primeramente a los que abogan por la realidad común, digo que ningún concepto común aplicado a Dios, contiene virtualmente todas las verdades teológicas pertenecientes a la pluralidad de personas, pues, si las incluyera, tendríamos que, como quiera que nos sea dado formar naturalmente conceptos comunes, podríamos asimismo conocer y entender naturalmente todas las proposiciones inmediatas que de ellos se derivan, y por las proposiciones inmediatas las conclusiones, cuyo resultado sería el conocimiento natural de toda la teología.

160. Argúyese, en segundo lugar, contra los mismos diciendo que si los conceptos comunes no son naturalmente conocidos sólo por Dios, síguese que no es sólo Dios quien conoce las verdades incluídas en los conceptos comunes; luego habrá de concluirse que la teología, si tratase de Dios según concepto común, no se conocería naturalmente sólo por Dios, conclusión que se halla en oposición con lo ya probado en la cuestión primera.

161. En cuanto a la sentencia de los que admiten el punto de vista atributivo, si bien podría argüir por los mismos razonamientos, arguyo, sin embargo, recurriendo a otros especiales.

Sea, pues, la primera razón decir que conocer a Dios en cuanto a su esencia es, según el Filósofo, VII *Metaphysicae*, conocimiento perfectísimo; luego el conocimiento de Dios en cuanto a su esencia es más perfecto que el cono-

spectus praesupponit notitiam absoluti; nec de homine sub ratione passionis, quia notitia passionis praesupponit notitiam subiecti; nec de homine in communi sive in universali, quia illa confusa est. Ergo nobilissima cognitio de homine est secundum rationem eius quiditativam.—Ita posset poni de Deo aliqua scientia sub ratione respectus ad extra, ut aliqui ponunt sub ratione reparatoris, glorificatoris, vel capitis Ecclesiae[33]; vel posset poni de Deo aliqua scientia sub ratione aliqua attributali, quae est quasi passio, sicut aliqui ponunt de Deo sub ratione boni[34] esse hanc scientiam; vel posset poni de Deo sub ratione communi et universali[35], ut entis, vel entis infiniti, vel necesse esse, vel alicuius talis[36].

159. Contra istas omnes positiones arguitur.

Primo contra illam de ratione communi, nam nullus conceptus communis dictus de Deo continet virtualiter omnes veritates proprie theologicas pertinentes ad pluralitatem personarum; nam si sic, cum illi communes conceptus naturaliter concipiantur a nobis, igitur propositiones immediatae de illis conceptibus possunt a nobis naturaliter cognosci et intelligi, et per illas propositiones immediatas possemus scire conclusiones, et ita totam theologiam naturaliter acquirere.

160. Secundo, quia ex quo conceptus communes non sunt soli Deo naturaliter noti, ergo nec veritates inclusae in illis conceptibus communibus; theologia igitur si esset de Deo sub tali ratione communi, non esset soli Deo naturaliter nota, cuius oppositum ostensum est in prima quaestione[37].

161. Contra aliam positionem de ratione attributali[38] posset argui per easdem rationes, sed arguo tamen per alias speciales.

Primo, quia cognitio eius secundum quod quid est est perfectissima secundum quod dicit Philosophus[39] VII *Metaphysicae*; igitur cognitio istius essentiae est perfectior cognitio de

[33] Sub ratione reparatoris HUGO A S. VICTORE, cf. supra ad n.133; sub ratione capitis Ecclesiae CASSIODORUS, cf. supra ad n.134; sub ratione restauratoris et glorificatoris AEGIDIUS ROM., *Sent.* prol. pars 1 q.3 in corp. (f.3L-O).

[34] Sub ratione bonitatis et finis GUIL. DE WARE, *Sent.* prol. q.5 in corp. (cod. Florent. nat. A IV 42,5*va*); cf. etiam supra ad n.137.

[35] Sub ratione Dei in communi THOMAS, *S. theol.* I q.1 a.7 in corp. (IV 19*ab*); *Sent. prol.* q.1 a.4 in corp. ("ens divinum"; ed. Parmen. VI 8*a*). Cf. supra n.146-147.

[36] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.2 in corp. (I f.117Y-118C).

[37] Cf. supra n.152.

[38] Cf. supra n.158.

[39] ARISTOT., *Metaph.* VII t.4 (Z c.1,1028*a*36-1028*b*2); t.19 (c.5,1031*a* 11-14). DAMASC., *De fide orth.* I c.4 (PG 94,799).

cimiento del mismo en cuanto a sus atributos, los cuales son, en sentir del Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, cap.4, unas como propiedades o pasiones de su naturaleza.

162. Sea la segunda razón decir que si las propiedades fuesen realmente distintas de la esencia, la esencia sería realmente causa de las propiedades; luego, a manera como difieren según razón, tenemos que la esencia en cuanto esencia exige no ser causada, y las propiedades, por el contrario, si bien en cuanto identificadas con la esencia no son causadas, sin embargo, miradas según su razón formal, no excluyen de manera originariamente inmediata ser producidas como efectos.

163. Y, por último, añadamos la tercera razón diciendo que toda realidad divina tanto aparece más actual en sí según su razón propia quiditativa cuanto más se opone a comunicarse "ad extra" a muchos; pero la esencia divina se opone de suyo a comunicarse "ad extra" y a plurificarse en muchos, y no los diversos atributos, sino en cuanto son de la esencia y se identifican con la esencia, que es infinita.

Y si se dice que toda propiedad divina es infinita y, por lo mismo, incomunicable, respondo, por el contrario: la infinitud de las propiedades divinas proviene, como de raíz y fundamento de toda perfección intrínseca de Dios,

Deo quam cognitio alicuius proprietatis attributalis, quae se habet ut passio huius naturae, secundum Damascenum libro I cap.4.

162. Secundo, quia si illae proprietates re differrent ab essentia [40], essentia esset realiter causa earum; igitur sicut differunt ratione, ita essentia de ratione sua habet rationem incausati, aliae autem licet propter identitatem cum essentia sint incausatae, non tamen secundum rationem formalem primo includunt incausationem sui.

163. Tertio, quia illud secundum suam rationem propriam videtur esse actualius in se cui magis repugnat communicabilitas ad plura ad extra; sed essentiae de se repugnat communicabilitas ad plura ad extra, et nulli proprietati attributali, nisi quatenus est istius essentiae, vel idem isti essentiae in quantum infinitae.

Si dicatur quod quaelibet proprietas est infinita, et ideo incommunicabilis, contra: infinitas illa est propter infinitatem

[40] De distinctione inter essentiam et attributa divina cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 1 q.4 n. [1-20].

de la infinitud de la esencia divina y de la identidad con la esencia divina.

164. Finalmente, contra los que siguen la vía de las relaciones "ad extra", podríase argüir según los dos procedimientos anteriores; formulo, sin embargo, razonamientos especiales.

El primer razonamiento consiste en que la relación "ad extra" es relación de razón; pero la ciencia que no considera su objeto desde punto de vista real, no es real, como ocurre con la lógica que, si bien trata de las cosas en cuanto se atribuyen a éstas las segundas intenciones, no es real; luego la teología no es ciencia real, lo cual es falso.

165. El segundo razonamiento consiste en que lo absoluto y la relación no forman concepto que sea uno "per se". Luego el concepto formado por agregación de ambos, resulta concepto que es uno "per accidens". Pero ninguna ciencia primera es de concepto que es uno "per accidens"; la razón es porque semejante ciencia presupone otras dos en correspondencia con el agregado que expresa el concepto uno "per accidens"; por donde resulta que, si alguna ciencia subalterna trata de lo que es uno "per accidens", implica dos ciencias que consideran por separado las partes de que consta el todo, uno por agregación. Luego si la

et identitatem cum essentia sicut ex radice et fundamento omnis perfectionis intrinsecae [41].

164. Contra etiam viam de respectibus ad extra [42] potest sic argui sicut contra alias duas vias, sed facio rationes speciales.

Primo, quia respectus ad extra est respectus rationis [43]; sed scientia non considerans subiectum suum sub ratione reali non est realis, sicut nec logica est realis licet consideret de rebus ut eis attribuuntur intentiones secundae; igitur theologia non esset realis scientia, quod est falsum.

165. Secundo, quia absolutum et respectus non faciunt aliquem unum conceptum per se; igitur conceptus aggregans ista duo in se est conceptus unus per accidens. Nulla scientia prima est de conceptu uno per accidens, quia talis praesupponit scientias de utraque parte; et ideo si scientia subalternata sit de aliquo uno per accidens, praesupponit duas scientias tractantes de partibus illius totius separatim. Igitur si theo-

[41] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 1 q.4 n. [24].
[42] Cf. supra n.158.
[43] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.30 q.1-2 n. [14-17]; *Quodl.* q.1 n. [9.14]; q.8 n. [20].

teología es de semejante objeto, uno "per accidens", tenemos otra ciencia anterior a ella, cuyo objeto sería un concepto que es uno "per se".

166. El tercer razonamiento consiste en que ninguna relación "ad extra" conviene a Dios necesariamente; luego ninguna verdad teológica le convendrá, de manera necesaria, como a sujeto de teología, lo cual es falso. Pruébase la consecuencia. A ninguno, en efecto, conviene necesariamente lo que compete al mismo en razón de inherencia no necesaria; pero todas las relaciones "ad extra" son de este género; luego, etc. Por donde habrá de concluirse que ninguna verdad teológica es necesaria. Conclusión que se infiere de los razonamientos primero y segundo, formulados en respuesta a la primera cuestión, de los cuales el primero parte del primer objeto, y el segundo de las verdades que sólo a Dios son naturalmente cognoscibles.

167. Concedo, pues, el cuarto miembro. Efectivamente, así como el conocer de manera perfectísima al hombre consiste en conocerle en cuanto hombre, y no en cuanto concepto común o universal, así también el conocimiento perfectísimo de Dios es de la teología en cuanto trata del mismo según su razón quiditativa, es decir, según esta esencia.

logia esset de tali uno per accidens, posset esse alia prior ea, quae esset de conceptu uno per se.

166. Tertio: nullus respectus ad extra ostenditur Deo necessario convenire[44]; igitur nihil theologicum necessario sibi conveniet ut est subiectum theologiae, quod est falsum.—Probatio consequentiae: quod convenit alicui sub ratione non necessario inhaerentis, non convenit ei necessario; sed omnis respectus ad extra est huiusmodi; ergo, etc. Et illa nulla veritas theologica est necessaria. Et haec conclusio probatur per primam rationem et secundam positas ad primam quaestionem, scilicet de ratione primi subiecti et de notis soli Deo naturaliter[45].

167. Concedo igitur quartum membrum[46], videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali[47].

[44] Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.* q.8 n. [20-22].
[45] Cf. supra n.151-152.
[46] Cf. supra n.158.
[47] Quod theologia non est de Deo sub ratione communi, universali, vel contracta, speciali, accidentali, sed sub ratione absoluta qua Deus, scilicet

C) Respuesta a la razón primera en cuanto se trata de nuestra teología

168. Viniendo ahora a la cuestión primera en cuanto trata de nuestra teología, digo que, cuando el hábito que informa el entendimiento recibe evidencia del objeto, entonces el primer objeto del hábito, por una parte, en cuanto es de tal hábito, lo contiene virtualmente, y, por otra, en cuanto manifiesto a la inteligencia, lo contiene de manera que la noticia del objeto causada en el entendimiento incluya la evidencia del hábito que informa el entendimiento. Pero, tratándose de un hábito que no recibe evidencia del objeto, sino de alguna otra causa, entonces no hay por qué conceder las dos condiciones mencionadas a su primer objeto; por el contrario, una y otra han de negarse al mismo, pues aquí ocurre con el hábito lo que ocurre con las verdades contingentes, a las cuales ni de una ni de otra manera corresponde ser primer objeto. Admítase, por tanto, que el hábito carente de la evidencia recibida del objeto tiene como primer sujeto un objeto primero conocido, es decir, un concepto perfectísimo primero, en el cual se sustentan inmediatamente las verdades primeras correspondientes a dicho hábito.—En cuanto a nuestra teología, decimos que es un hábito que no tiene evidencia de parte

C) Ad primam quaestionem loquendo de theologia nostra

168. Ad primam quaestionem de theologia nostra[48] dico quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex obiecto, tunc primum obiectum illius habitus ut est illius non tantum continet virtualiter illum habitum, sed ut notum intellectui ipsi continet illum habitum ita quod notitia obiecti in isto intellectu continet evidentiam habitus ut in isto intellectu. In habitu vero non habente evidentiam ex obiecto sed causatam aliunde non oportet dare primum obiectum eius habere duas dictas eius condiciones; immo neutram oportet dare, quia perinde est habitui ut in hoc ac si esset de contingentibus, quae neutro modo habent obiectum primum. Tali igitur habitui non evidenti ex obiecto datur subiectum primum de aliquo primo noto, id est perfectissimo primo, id est cui immediate insunt veritates primae illius habitus.—Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex obiecto; et etiam illa quae est in

unus, hic Deus, tenet HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 in corp. et ad 1 (I f.115C-D.F); q.2 in corp. (f.117V.B); a.6 q.3 in corp. (f.45C); *Quodl.* XII q.1 ad 1 (f.484Z).
[48] Cf. supra n.124.141.

del objeto; y así tenemos que la teología llamada *nuestra*, cuando trata de verdades necesarias, no tiene, en cuanto es nuestra, mayor evidencia procedente del objeto conocido que cuando trata de verdades contingentes; luego respecto de nuestra teología, en cuanto nuestra, no se ha de admitir sino un objeto primero conocido, en virtud del cual inmediatamente se conocen las primeras verdades. Ese primer objeto es el ser infinito, pues ése es concepto perfectísimo que podemos formarnos de lo que es el primer sujeto de la teología en sí; concepto, empero, que no implica ni la una ni la otra de las condiciones predichas primeramente por no contener de manera virtual el hábito, y después porque, en cuanto conocido por nosotros, no incluye ni muchísimo menos la evidencia del hábito. Sin embargo, porque nuestra teología, en cuanto a verdades necesarias trata de las mismas verdades que la teología en sí, por eso se le asigna un primer objeto en lo que se refiere a la continencia de las verdades en el mismo, objeto que se identifica con el primer sujeto de la teología en sí; pero, como quiera que no es evidente para nosotros, por eso no las contiene en cuanto nos es conocido; o, para mejor decirlo, ni nos es conocido siquiera.

Por tanto, a lo que objetas diciendo: "Luego no es el primer objeto de nuestro hábito", respondo concediendo que

nobis de theologicis necessariis non magis ut in nobis habet evidentiam ex obiecto cognito quam illa quae est de contingentibus; igitur theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates. Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum [49], quod tamen neutram praedictam condicionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet ipsum habitum. Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum obiectum quoad hoc quod est continere veritates in se, et hoc idem quod est primum subiectum theologiae in se; sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum.

Cum igitur arguis 'ergo non est primum obiectum nostri habitus' [50], respondeo: verum est quod non est primum obiectum

[49] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 pars 1 q.2 n. [34]; d.3 pars 1 q.1-2 [q.2] n. [17].
[50] Cf. supra n.146.

no es el primer objeto que nos comunica evidencia, y negando, por el contrario, que el primer sujeto no contiene todas las verdades en sí mismo, el cual es de suyo capaz de irradiar suficiente evidencia, caso de que nos sea conocido.

Y queda esto dicho en respuesta a la cuestión o a las dos cuestiones referentes a la teología de las verdades necesarias.

III. De la teología contingente

169. Mas veamos ahora cuál es el sujeto primero de las verdades teológicas contingentes. Respecto de lo cual digo que ningún sujeto contiene sino verdades necesarias referentes al mismo, porque, en cuanto a las verdades contingentes que a él se refieren, es de suyo tan indiferente como a la parte contraria. Sin embargo, hase de decir que entre las verdades contingentes existe orden; y así tenemos verdad contingente que de manera originariamente inmediata es verdadera, resultando de aquí que como sujeto primero de muchas verdades contingentes puede ponerse aquel sujeto del cual primera o inmediatamente se enuncia el predicado de la primera verdad contingente—es ésta a modo de principio en orden a verdades contingentes o pre-

dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur.

Haec dicta sunt ad quaestionem vel ad duas quaestiones de theologia necessariorum [51].

III. De theologia continenti

169. Sed nunc videndum est de veritatibus theologicis contingentibus [52], quid sit ibi primum subiectum. Et quoad istas dico quod nullum subiectum continet nisi veritates necessarias de ipso, quia ad contingentes de ipso aequaliter se habet ex se et ad opposita. Tamen contingentium est ordo, et aliqua contingens est primo vera [53]; et ita subiectum primum multarum veritatum contingentium potest poni illud de quo primo, id est immediate, dicitur praedicatum primae contingentis (quae est quasi principium in ordine contingentium) vel praedicata plu-

[51] Cf. supra n.124.133.141.151-168.
[52] Cf. supra n.150.—Cf. Duns Scotus, *Quodl.* q.7 n. [10].
[53] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.4 n. [10]; d.8 pars 2 q. un. n. [24].

dicados de muchas primeras verdades contingentes, si estas primeras son muchas—. Según esto, aquel se dice primer sujeto de la primera verdad contingente que, intuído como tal, ofrece de suyo virtualidad de manifestarse en conexión con su predicado, porque tratándose de proposiciones contingentes, no se da primer objeto conocido si no es mediante intuición de los extremos; por donde primer sujeto de todas las verdades contingentes ordenadas es el primer objeto intuible en el que va incluído el predicado de la primera verdad contingente.

170. Pasando, pues, a nuestro propósito, digo que primer sujeto de la teología contingente es la esencia divina, entendida ésta tal como dijimos al considerarla como primer sujeto de la teología necesaria; y lo es, digo, no sólo de la teología contingente en sí, sino también de la que existe en el entendimiento de Dios y en el de los bienaventurados. Luego primer sujeto de la teología en sí y de la teología existente, ya en Dios, ya en los bienaventurados, es la esencia divina como tal esencia divina, cuya visión es para los bienaventurados lo que el conocimiento del ser para el metafísico; y por eso la visión beata no es teológica, sino una como perfecta aprehensión incompleja del sujeto, acto cognoscitivo naturalmente previo a la ciencia.

171. Y en cuanto al primer sujeto de nuestra teolo-

rium primarum contingentium si plures sint primae. Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius, quia primum notum in contingentibus nihil est nisi per intuitionem extremorum; igitur primum intuible cui insit praedicatum primae contingentis est primum subiectum omnium veritatum contingentium ordinatarum.

170. Ex his ad propositum dico quod essentia divina est primum subiectum theologiae contingentis, et hoc eodem modo sumpta quo praedictum est ipsam esse primum subiectum theologiae necessariae [54]—et hoc tam illius theologiae contingentis in se quam ut in intellectu divino, quam etiam ut est in intellectu beatorum—. Totius igitur theologiae in se, et Dei, et beatorum, primum subiectum est essentia ut haec, cuius visio a beatis est sicut in metaphysica cognitio entis; et ideo beata visio non est theologica, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subiecti, praecedens naturaliter scientiam.

171. Theologiae nostrae contingentis videtur idem pri-

[54] Cf. supra n.167

gía contingente, se ve que resulta idéntico al de nuestra teología necesaria, y esto según el modo arriba expuesto; la razón es porque tal sujeto, no en cuanto contiene—aun cuando sea conocido de modo intuitivo—, sino en cuanto es cognoscible a nosotros, es inmediato a aquel objeto que intuitivamente conocido implicase al predicado de la primera verdad contingente en evidencia.

Dificultad: Parece ser que el Verbo es el primer objeto adecuado de la teología contingente, tanto de la que corresponde a la teología contingente en sí como de la que existe en el entendimiento divino, pues que el Verbo es el primer sujeto de todos los artículos de nuestra reparación.

Respuesta: De las cosas contingentes unas pueden aplicarse inmediatamente al Verbo, otras al Espíritu Santo, y otras, en fin, a Dios trino, por ejemplo, "crear"; por donde resulta que las personas divinas son como partes del sujeto de la teología contingente, lo cual ocurre también de las cosas necesarias, las cuales cobran sentido verdadero cuando inmediatamente se aplican a una persona y no a otra.

mum subiectum quod et necessariae, et hoc modo supra exposito [55], quia non ut continens—etiam si intuitive videtur—sed ut cognoscibile a nobis, proximum illi cui intuitive noto natum esse praedicatum contingentis primae evidentis inesse [56].

Contra: videtur quod Verbum sit obiectum adaequatum theologiae contingentis, tam illius theologiae contingentis in se quam ut est in intellectu divino, quia est primum subiectum omnium articulorum reparationis nostrae.

Respondeo: aliquod contingens potest primo dici de Verbo, et aliquod de Spiritu Sancto, et aliquod de Deo trino, ut 'creare'; erunt igitur personae quasi partes subiecti, sicut etiam aliqua necessaria sunt primo vera de diversis personis [57].

[55] Cf. supra n.168.
[56] Cf. supra n.169.
[57] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 in corp. et ad 4 (I f.115D.116L).

IV. De Cristo en cuanto primer objeto

172. *Opinión de San Buenaventura.*—Por aquí podrá verse claramente desaprobada la opinión de un autor, según la cual primer sujeto de la teología es Cristo. De ser así, en efecto, seguiríase que no son verdades teológicas, primero, las verdades referentes al Padre y al Espíritu Santo, ya necesarias—como el Padre engendra, el Espíritu Santo procede—, ya contingente—como el Padre crea por el Hijo, el Espíritu Santo es enviado visible e invisiblemente en el tiempo—; y segundo, las verdades referentes a Dios trino, sean necesarias—como cuando se dice del mismo es omnipotente, es inmenso—, sean contingentes—como Dios crea el mundo, lo gobierna, perdona los pecados, castiga, premia, y otras verdades parecidas—. Pruébanse todas estas consecuencias. No hay, en efecto, verdad que se refiera "per se" a una ciencia si no pertenece al primer sujeto de la misma, o a su parte subjetiva, o a su parte integral, o a su parte esencial, o a objeto esencialmente atribuído al mismo sujeto. Y que ni el Padre ni la Trinidad es Cristo, ni parte de Cristo, según las maneras de partes

IV. De Christo ut primo obiecto

172. *Opinio Bonaventurae.*—Ex his dictis patet improbatio illius [58] opinionis quae ponit Christum esse primum subiectum, quia tunc necessariae veritates de Patre et Spiritu Sancto—puta 'Pater generat', 'Spiritus Sanctus procedit'—non essent veritates theologicae, nec contingentes veritates de eis, puta 'Pater creat per Filium', 'Spiritus Sanctus temporaliter missus est visibiliter et invisibiliter'; nec veritates necessariae de Deo trino, ut quod est omnipotens, immensus, nec contingentes, ut quod Deus creat, Deus gubernat mundum, remittit peccata, punit, praemiat, et huiusmodi.—Consequentiae omnes probantur, quia ad nullam scientiam pertinet per se aliqua veritas nisi sit de subiecto primo eius, vel parte eius subiectiva vel integrali vel essentiali, vel de aliquo essentialiter attributo ad ipsum subiectum [59]. Patet quod Pater vel Tri-

[58] Bonav., *Sent.* I prooem. q.1 in corp. (I 7*b*): "Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur, quae determinatur in hoc libro, ut ad 'totum integrum', est Christus, prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum, de quibus sunt duo primi libri; et caput et membra, de quibus sunt duo sequentes. Et accipio large 'totum integrum', quod multa complectitur non solum per compositionem, sed per unionem et per ordinem".

[59] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.19 q.1 ad 4 (I f.116L).

ya dichas ni objeto esencialmente atribuído a Cristo, es cosa manifiesta. Semejante atribución, en efecto, es inadmisible por dos razones: Primeramente porque, como quiera que decir Cristo es decir dos naturalezas según las cuales lo hacen sujeto teológico los que tal sentencia defienden, seguiríase que Cristo según la naturaleza creada tiene prioridad esencial respecto del Padre o de la Trinidad, pues no se da atribución esencial sino respecto de lo que esencialmente es primero, y esto es falso; y, en segundo lugar, porque Cristo, según su naturaleza divina, no tiene prioridad por la que haya de atribuírsele o el Padre o la Trinidad.

173. Asimismo, contra esta opinión pueden alegarse las razones puestas en último lugar cuando se trató de solucionar la segunda cuestión rechazando la sentencia de los factores de la relación "ad extra".—Opónese también a la misma sentencia la primera razón que se puso al solucionar la cuestión primera. Es imposible, en efecto, que las verdades necesarias referentes al Padre, al Espíritu Santo y a la Trinidad estén virtualmente según continencia originariamente primera en Cristo, pues, si así se incluyeran en Él, tendríamos que, de no haberse encarnado el Verbo, esas verdades no serían necesarias, lo cual es falso.

nitas non est Christus, nec pars aliquo dictorum modorum, nec aliquod attributum ad Christum essentialiter: tum quia Christus cum dicat duas naturas [60]—et hoc in quantum est subiectum, secundum ponentes illud—sequitur quod ut habens naturam creatam erit essentialiter prior Patre vel Trinitate, quia essentialis attributio non est nisi ad essentialiter prius, quod falsum est; tum quia Christus etiam secundum divinitatem non habet aliquam talem prioritatem secundum quam posset Pater vel Trinitas ad ipsum attribui.

173. Contra etiam istam opinionem sunt rationes ultimo positae supra in solutione secundae quaestionis contra positionem respectus ad extra [61].—Contra idem est prima ratio posita ad solutionem primae quaestionis [62], quia veritates necessarias de Patre, de Spiritu Sancto et de Trinitate impossibile est contineri primo in Christo virtualiter, quia si Verbum non fuisset incarnatum, illae veritates non fuissent necessariae, quod est falsum. Tertia etiam, ibidem [63], valet hic, quia non esset tra-

[60] Bonav., *Sent.* I prooem. q.1 in corp. (I 7*b*), cf. supra nota 58. ("naturam divinam et humanam").

[61] Cf. supra n.164-166.

[62] Cf. supra n.151

[63] Cf. supra n.153.

Y añádase que la tercera razón que allí se puso, tiene también aquí su eficacia, y es porque no había de comunicarse acerca de Dios noticia que no se incluyese en Cristo; esta noticia se reduciría solamente al Verbo, y así no sería la más distinta que pudiera comunicarse; luego habríase de inquirir otra anterior a la misma.

174. Valen asimismo a nuestro intento algunas razones persuasivas, puestas más arriba. La unidad que compete, en efecto, a Cristo en cuanto único supuesto en dos naturalezas, no es unidad eterna; pero la unidad formal del primer sujeto implicaría exigencia necesaria a la unidad de Cristo; luego el primer sujeto en cuanto primero no es exclusivamente eterno.

Asimismo, la razón persuasiva acerca de la fe nos lleva a la misma conclusión: No es verdad de fe ni verdad teológica que este hombre, si se prescinde del Verbo como de sujeto, fue crucificado, pues pudieron naturalmente verlo los judíos puesto en la cruz, sino que lo es que el Verbo fue hombre que nació de la Virgen, fue crucificado y resucitó; y dígase otro tanto de los artículos que pertenecen a su humanidad; pero es evidente que los artículos pertenecientes a la divinidad no convienen a Cristo de manera inmediata y primera en cuanto es Cristo, pues algunos se refieren a las otras personas, y algunos a la Trinidad.

denda aliqua notitia de Deo nisi ut includitur in Christo; haec est de Verbo tantum, et ita non distinctissima notitia quae posset tradi; ergo esset alia prior requirenda.

174. Ad hoc faciunt aliquae persuasiones ibi positae [64], quia illa unitas [65] quae est Christi ut est suppositum unum in duabus naturis non est unitas aeterna; illam autem ponere oporteret formalem unitatem primi subiecti; ergo primum subiectum ut primum non est tantum aliquid aeternum.

Illa etiam persuasio de fide [66] videtur concludere; non enim est creditum vel verum theologicum hunc hominem esse crucifixum, non implicando Verbum in subiecto, quia hunc hominem potuerunt in cruce iudaei naturaliter videre. Sed creditum est et verum theologicum Verbum esse hominem natum de Virgine, Verbum esse hominem crucifixum, Verbum esse hominem resurgentem, et sic de articulis ad humanitatem pertinentibus; pertinentes autem ad divinitatem, patet quod non conveniunt primo Christo ut Christus est, sed aliqui aliis personis, aliqui Trinitati.

[64] Cf. supra n.154-156.
[65] Cf. supra n.172.
[66] Cf. supra n.156.

Luego objeto teológico adecuado no es Cristo, sino algo que es cuasi común al Verbo, de quien inmediatamente se creen los artículos pertenecientes a la reparación, y al Padre y al Espíritu Santo, a quienes se refieren algunas verdades teológicas.

175. Por donde podríase decir que aquí ocurre algo así como en la ciencia de la medicina. La medicina, en efecto, tiene por primer objeto el cuerpo humano, en cuanto se refiere al mismo doble cualidad, a saber, sanidad y enfermedad. Ahora bien, demos que cuerpos atemperados de esta u otra manera, por ejemplo, el sanguíneo y el flemático, constituyen especies de cuerpo humano. Cosa averiguada es, en el caso, que todo este conjunto o mixtura, a saber, el cuerpo sanguíneo-sano, no puede ser primer sujeto de la medicina: primeramente por ser demasiado particular, después porque incluye cualidad que ha de referirse al sujeto; a ésta no cabe ser razón de sujeto—pues el sujeto en cuanto sujeto dice naturalmente prioridad respecto de la cualidad—y, por último, porque resultaría que la cualidad sería anterior a sí misma. En resumen: dígase lo que se quiera de la medicina respecto de cuerpo así acondicionado, no sólo particular, sino también ente "per accidens", es al menos imposible que la primera ciencia acerca del cuerpo humano tenga como sujeto el cuerpo sanguíneo-sano. Más todavía: dado que hubiese ciencia que lo considere, habrá de admitirse otra anterior a ella,

Ergo adaequatum obiectum theologiae non est Christus, sed aliquid quasi commune Verbo, de quo primo creduntur articuli pertinentes ad reparationem, et Patri et Spiritui Sancto, de quibus sunt aliquae theologicae veritates.

175. Videtur igitur dicendum quod sicut si in medicina corpus humanum sit primum subiectum de quo consideretur ibi ut passio sanitas et infirmitas: si species corporis humani essent corpus sic mixtum et sic, puta corpus sanguineum et corpus phlegmaticum, etc., hoc totum, corpus sanguineum-sanum, non esset ibi primum subiectum, tum quia nimis particulare, tum quia includit passionem considerandam de subiecto, quae non potest esse ratio subiecti, quia subiectum ut subiectum est est prius naturaliter eius passione, et ita passio esset prior se ipsa. Et breviter, quidquid diceretur de aliqua medicina tradita quod esset de tali, licet particulari et ente per accidens, saltem impossibile esset primam scientiam de corpore hominis esse de corpore sanguineo-sano. Immo si qua esset de isto, alia posset esse prior: sive de corpore hominis in communi, quia ipsum in

prioridad que se funda en tres razones: la primera, en que esa ciencia anterior podría tener como sujeto el cuerpo del hombre según razón común, pues considerado tal cuerpo a este respecto tiene cualidades que son cognoscibles en referencia al mismo cuerpo humano en común, en cuanto anterior a sus inferiores; la segunda, en que puede versar sobre el cuerpo sanguíneo, cuya razón dice naturalmente prioridad respecto del cuerpo sanguíneo-sano, y como anterior contiene virtualmente cualidades; y, por último, la tercera en que puede referirse al cuerpo humano-sano, pues resulta cierto que la razón de cuerpo sano precede a la razón de cuerpo sanguíneo-sano. Y esto mismo ocurre con la cuestión que nos ocupa. En efecto, al decir del Damasceno, por Cristo se entiende el Verbo-Hombre; luego con anterioridad a la noticia cuyo primer sujeto fuese Cristo, existiría de suyo otra anterior, cuyo centro de referencia es el Verbo, caso que se admitan inmanentes en el Verbo como Verbo propiedades suyas. Más aún: con anterioridad asimismo a la noticia referente al Verbo, tendríamos otras que se refieren a Dios, aquellas, digo, que le competen por razón de su deidad, común a las tres divinas personas.

176. Concluyamos, pues, que, si la teología implica noticia primera, no habrá de tratar de modo originariamente primero acerca de Cristo; y, si por igual considera verdades, ya comunes a las tres personas, ya propias de las mismas, tampoco habrá de referirse a una persona en particular, como a objeto adecuado, sino a Dios, en cuanto

communi habet quasdam passiones cognoscibiles de ipso per rationem communem, ut est prior inferioribus; sive de corpore sanguineo, cuius ratio naturaliter est prior sanguineo-sano, et ista ratio prior virtualiter continet aliquas passiones; sive de corpore hominis sano, quia eius ratio praecedit corpus sanguineum sanum. Ita in proposito. Christus dicit Verbum-hominem, secundum Damascenum [67]; ante ergo notitiam quae esset de Christo ut de primo subiecto nata esset esse alia prior de Verbo, si qua sibi insunt per rationem qua Verbum, et ante illam, alia de Deo quantum ad illa quae insunt per rationem Dei ut est communis tribus personis.

176. Igitur si theologiam tenemus esse secundum se primam notitiam, ipsa non erit primo de Christo; et si aeque est de veritatibus communibus et propriis tribus personis, ipsa non esset de aliqua persona ut de aliquo subiecto adaequato, sed

[67] DAMASC., *De fide orth.* III c.4 (PG 94,998).

se comunica a las tres personas. Y entonces quedará en firme que toda verdad teológica o trata del primer sujeto —tal es la que se refiere a Dios en cuanto Dios— o trata como de parte subjetiva del primer sujeto—tal es la que se refiere propiamente a una persona—o trata de lo que se atribuye al primer sujeto o cuasi parte del sujeto, tal es la criatura en su relación con Dios en cuanto Dios, y la naturaleza asunta en cuanto dice referencia al Verbo que la sustenta.

177. *Opinión del Lincolniense.*—Y hay otra posición, y es la del Lincolniense en su *Hexaëmeron,* según la cual Cristo es el primer sujeto teológico, y esto por ser Cristo uno con tres maneras de unidad, de las cuales la primera es la que tiene respecto del Padre y del Espíritu Santo, la segunda la que como Verbo tiene respecto de la naturaleza asunta, y la tercera la que como cabeza tiene respecto de los miembros.

Y en pro de esta sentencia parecen abogar las razones primera y penúltima señaladas en la cuestión primera; Dios, en efecto, en cuanto sujeto, no contiene los siete artícu-

de Deo ut communis est tribus personis. Et tunc salvabitur quod omnis veritas theologica vel est de primo subiecto, puta quae inest Deo per rationem Dei, vel quasi de parte subiectiva primi subiecti, puta quae inest proprie alicui personae, vel de eo quod attribuitur ad subiectum primum vel quasi partem subiecti, puta de creatura quantum ad respectum quem habet ad Deum ut Deus, et de natura assumpta quantum ad respectum quem habet ad Verbum sustentificans [68].

117. *Opinio Lincolniensis.*—Aliter tamen ponitur Christum esse primum subiectum secundum Lincolniensem [69] in *Hexaëmeron,* et hoc secundum quod Christus est unum triplici unitate, quarum prima est ad Patrem et Spiritum Sanctum, secunda Verbi ad naturam assumptam, tertia Christi capitis ad membra.

Et pro ista opinione de Christo videtur esse prima ratio posita ad primam quaestionem, et paenultima [70], quia septem

[68] Cf. supra n.172.

[69] ROBERTUS GROSSATESTA, *In Hexaëmeron* c.1 (cod. Mus. Britann.6 E V, 140*rb*-140*va*): "... Et illud est unum subiectum huius sapientiae [theologiae] quod exprimit Salvator in Ioanne cum dicit: 'Ut et ipsi in nobis unum sint'... Considera quod dicitur, qualiter 'unum' quo sumus unum cum Patre et Filio et Spiritu Sancto—quod etiam exprimitur apud Ioannem cum dicit 'Ut et ipsi in nobis unum sint'—conglutinare videtur in se 'unum' substantiae Patris et Filii et Spiritus Sancti, et 'unum' unionis duarum naturarum personaliter in Christo, et 'unum' quo sumus unum vel unus in Christo, et "unum' renovatione Spiritus mentis nostrae cum summa Trinitate!"

[70] Cf. supra n.151.156.

los pertenecientes a la humanidad, pues es cosa averiguada que éstos no le convienen según la divinidad. Pero el sujeto, que es Cristo, contiene las propiedades en correspondencia con la forma o naturaleza donde ellos radican. A cuya causa Cristo no sólo contiene los artículos pertenecientes a su humanidad, por apropiárselos, y esto realmente en cuanto hombre, sino también los pertenecientes a su divinidad, pues se los apropia en cuanto Dios.

178. Confírmase esto mismo, porque los sujetos de las partes doctrinales deben contenerse en el sujeto de toda la doctrina o como partes subjetivas o como partes integrales; pero no es ése el modo como se contienen en Dios los sujetos referentes a las partes de la Escritura. Lo cual se prueba por muchas glosas a los principios o comienzos de los libros, donde entre las causas materiales se indican algunas que nada tienen de Dios, como en el

articulos fidei pertinentes ad humanitatem [71] non continet Deus ut subiectum, quia per naturam deitatis sibi non conveniunt. Illud autem subiectum continet passionem per cuius formam passio sibi inest. Christus autem illos continet, quia secundum humanitatem sibi insunt, et hoc realiter; continet etiam alios pertinentes ad divinitatem [72], quia secundum divinitatem illa videntur sibi inesse.

178. Confirmatur, quia subiecta partium doctrinae debent contineri sub subiecto totius vel ut partes subiectivae, vel ut quasi integrales; non sic continentur sub Deo subiecta partium Scripturae. Quod probatur per glossas multas [73] in principiis librorum, assignantes causas materiales aliqua quae non sunt

[71] Isti sunt: qui conceptus est de Spiritu Sancto; natus ex Maria virgine; passus sub Pontio Pilato; descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad caelos, etc.; inde venturus est iudicare vivos et mortuos,—cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.25 q.1 n. [4]; THOMAS, *S. theol.* II-II q.1 a.8 in corp. (VIII 21*b*).— Cf. THOMAS, *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae expositio* (Opusc. IV, ed. Parmen. XVI 118*a*), ubi sequitur divisionem in sex articulos, duos primos in unum iungendo.

[72] Sunt septem: credo in unum Deum; Patrem omnipotentem; et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum; credo in Spiritum Sanctum; creatorem caeli et terrae; remissionem peccatorum; carnis resurrectionem et vitam aeternam,—cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.25 q.1 n. [4]; THOMAS, *S. theol.* II-II q.1 a.8 in corp. (VIII 21*b*).— Cf. THOMAS, *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae expositio* (Opusc. IV, ed. Parmen. XVI 115*b*.117*ab*), ubi sequitur divisionem in sex articulos, secundum, tertium et quartum iungendo in unum, septimum deinceps in duos dividendo.

[73] Cf. e. g. HIERONYMUS, *In Danielem* prol. (PL 25,494); BEDA VEN., *In librum Tobiae* (PL 91,923); RABANUS MAURUS, *In Exodum* praef. (PL 108,9); [ANSELMUS LAODUNENSIS], *Glossa ordinaria, In Ieremiam* prol. (PL 114,9).

caso de Oseas, cuya materia, al decir de la glosa, son las "doce tribus".

179. Y, por último, pruébase porque libro hay en la Escritura que no narra cosa propia de Dios, pues allí donde se requiere su intervención particular no menciona otro hecho que su influencia general; luego semejante libro no trata de Dios.

180. En cuanto a lo primero, digo que las verdades contingentes que de Cristo se enuncian, no tienen sujeto que virtualmente las incluya, tal como, según se dice, el sujeto contiene las propiedades, pues entonces serían verdades necesarias; sin embargo, tienen un sujeto del cual se enuncian inmediata y primeramente, y ese sujeto es el Verbo, ya que las verdades teológicas acerca de la encarnación, nacimiento, pasión, etc., se expresan así: "El Verbo se hizo hombre", "el Verbo es hombre que nace", "el Verbo es hombre que padece", etc.

Y según esto, a lo que dices que las propiedades radican en Cristo según su naturaleza humana, doyte por respuesta que la humanidad no es la primera razón del sujeto, de suerte que ella se constituya en término reductivo, sino una como cuasi propiedad que dice prioridad,

aliquid Dei, puta super Osee dicit glossa [74] quod materia Osee est 'decem tribus'.

179. Item, tertio: nihil proprium de Deo narratur in aliquo loco Scripturae, quia nullum factum ibi narratur ubi requirebatur aliquid ex parte Dei nisi tantum generalis influentia; ergo liber talis non est de Deo.

180. Ad primum dico quod veritates contingentes enuntiatae de Christo in nullo subiecto continentur virtualiter sicut subiectum dicitur continere passionem, quia tunc essent necessariae; tamen habent aliquod subiectum de quo immediate enuntiantur et primo, et illud est Verbum, nam veritates theologicae de incarnatione, nativitate, passione, etc., sunt istae: 'Verbum est factum homo', 'Verbum est homo natus', 'Verbum est homo passus', etc.

Cum dicis 'passio inest secundum naturam humanam', respondeo: humanitas non est prima ratio subiecti ad quam stet resolutio, sed est quasi passio prior, medians inter primum sub-

[74] PS.-RUFINUS, *Commentarius in Oseam* I c.1,10-11 (PL 21,970): "Secundum tenorem historiae quam denuntiatio prophetica continebat, totum quod est acturus breviter indicavit: decem videlicet tribus, Ieroboam auctore corruptas, Assyrio capiente translatas".—Cf. etiam NICOLAUS DE LYRA, *Biblia sacra cum glossa interlineari, ordinaria* (IV 333*r*); HUGO DE S. CHARO, *In Oseam* c.1 (V 168*rb*).

media entre el primer sujeto de las dichas verdades, que es el Verbo, y las demás propiedades posteriores, como "nacido", etc. Es cosa manifiesta que la humanidad no puede tener razón de sujeto respecto de la primera propiedad que es "encarnarse", pues el encarnarse pertenece exclusivamente al Verbo sin que se preentienda en ello la humanidad en cuanto sujeto; y baste esto acerca del primer argumento.

181. En cuanto a lo segundo, digo que es suficiente atribuir las partes de la ciencia al primer sujeto, atribución que respecto de Dios queda a salvo en cualquiera de las materias consignadas en las glosas antes mencionadas. O también: materia del libro sagrado es Dios, de quien se narra en él cómo gobierna el mundo; pero la nación o la persona gobernada es su materia remota. Así deben entenderse las glosas antes aducidas.

182. Por aquí se encuentra camino abierto para responder al tercer argumento, a saber: Aun cuando hubiese libro sagrado sin ningún milagro de Dios, contendríase, sin embargo, en él la providencia y el gobierno que Dios ejerce así sobre el hombre en general como sobre nación o persona en particular. Tanto que, si Moisés en el Exodo y un egipcio en sus crónicas patrias coincidiesen en escribir la misma historia de Faraón, la historia escrita por

iectum istarum veritatum, quod est Verbum, et alias posteriores passiones, ut 'natus', etc. Patet quod non potest esse humanitas ratio subiecti respectu primae passionis quae est 'esse incarnatum', quia illud dicitur de Verbo non praeintellecta humanitate in ipso ut subiecto; haec est ratio prima.

181. Ad secundum[75] dico quod sufficeret partium scientiae attributio ad primum subiectum, qualis attributio ad Deum potest salvari cuiuscumque materiae assignatae per istas adductas glossas. Aliter: materia cuiuslibet libri est Deus, de quo ibi narratur quomodo genus humanum gubernaverit; sed gens vel persona gubernata est materia remota. Ita intelligendae sunt glossae tales.

182. Per hoc patet ad tertium[76], quod licet aliquis liber esset nullum Dei miraculum continens, tamen quilibet continet providentiam et gubernationem Dei circa hominem in communi vel determinatam gentem vel personam, in tantum quod si eandem historiam de Pharaone scribat Moyses in Exodo, et aliquis Aegyptius in chronicis Aegyptiorum, subiectum histo-

[75] Cf. supra n.178.
[76] Cf. supra n.179.

Moisés, tendría por sujeto a Dios, como quiera que en ella se enseña cómo gobierna Dios al hombre, ya libertando misericordiosamente a los hebreos oprimidos, ya castigando justamente a los egipcios opresores, ya adoptando sabiamente manera conveniente de liberación, ya, por último, obrando poderosamente señales y prodigios en gran número, a fin de que los redimidos viniesen en aceptar con agrado la ley; la relación escrita por el historiador egipcio, empero, tendría por sujeto el reino, o el rey, o el pueblo egipcio, pues intento suyo es tan sólo escribir sus glorias y sus desastres, siéndole cosa incidental y secundaria lo que Dios hizo, y primaria y principal lo que hizo o padeció su pueblo. Moisés, por el contrario, mira primaria y principalmente a lo que hizo o permitió el Señor, y sólo incidental y secundariamente al sujeto receptor de la acción o permisión divina. Y dado que algún libro sagrado no mencione milagro alguno, sin embargo, en cuanto forma parte de la Escritura, intenta de manera primaria y principal darnos a conocer las cosas permitidas por Dios, ya prestando asistencia según común influjo, ya negando remoción de los impedimentos; donde es de advertir que ese mismo libro o, sino, otro también sagrado, añade con frecuencia cómo la cosa permitida, caso de ser ordenable, ha sido ordenada al bien, o, cuando mala, ha sido objeto de justo castigo, observación que se extiende asimismo a las

riae Moysi est Deus, de quo traditur ibi gubernare hominem, misericorditer liberando Hebraeos oppressos, iuste puniendo Aegyptios oppressores, sapienter ordinando formam liberationis congruam et, ad hoc ut populus liberatus legem gratanter acciperet, potenter signa tot faciendo propria sibi; subiectum vero historiae historiographi esset regnum, vel rex, vel populus aegyptius, cuius actiones et casus circa ipsum contingentes ipse intendit scribere, ita quod incidens est sibi quid Deus fecit, sed principale quid gens sua fecerit vel passa sit. Principale est Moysi quid Deus egerit vel permiserit, quasi autem incidens sibi circa quam materiam hoc contigerit[77]. Et dato quod alicubi nullum miraculum enarretur, tamen quid Deus permiserit, assistendo secundum communem influentiam, non impediendo, hoc principaliter intenditur in libro illo in quantum est pars Scripturae; et qualiter illud convenienter ordinatum sit ad bonum aliquod, si fuit ordinabile, vel iuste punitum si fuit malum, hoc frequenter additur in eodem libro vel alio, aut

[77] Cf. etiam HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.2 in corp. (I f.117X); RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* prol. q.2 et 3 (I 2*rb*-2*vb*).

cosas permitidas, pero no castigadas entonces, pues no las silencia en otro lugar la Escritura, indicando en general que serán castigadas más adelante.

V. Respuesta a los argumentos principales de la cuestión primera

183. *A los argumentos según la primera vía.* — En cuanto al primer argumento de la cuestión primera, digo que la autoridad aducida da a entender que realidades y signos o cosas similares son no sujeto primero y formal de esta ciencia, sino materia de la misma.

184. En cuanto al argumento segundo, digo que todo sentido que en una parte de la Escritura no es literal, es, no obstante, literal en otra; por donde, aun cuando alguna parte de la Escritura tenga diversos sentidos, sin embargo, toda la Escritura los tiene todos como sentido literal.

185. En cuanto al tercer argumento, digo que se le oponen dos razonamientos. Formulando, pues, el primero, digo que por eso se admite el hombre como sujeto de la ciencia así moral como medicinal, porque contiene virtualmente todas las verdades de la ciencia acerca del hombre. El cuerpo humano, en efecto, contiene virtualmente la razón de sanidad; a cuya causa la sanidad del hombre es sanidad, por hallarse el cuerpo humano complexionado según sanidad. Análogamente el alma del hombre contiene virtualmente la razón o quididad de la felicidad natural, según se pone de manifiesto en el I *Ethicorum*, donde, partiendo del alma o de la razón quiditativa del alma, se concluye a la razón quiditativa de la felicidad natural del hombre. Ahora bien, el hombre, así considerado, no contiene la razón de fin inherente a esta ciencia, pues la felicidad sobrenatural del hombre o el objeto de la misma no se incluyen en la razón quiditativa del hombre; y, por lo mismo, el hombre no puede ser el primer objeto de esta ciencia; luego, etc.

186. El segundo razonamiento se formula de esta manera: Fin último de estas ciencias, a que tanto la sanidad como la felicidad natural se ordenan, es el hombre. Y que esto sea así, pruébase porque todo amor de concupiscencia presupone amor de amicicia; pero la sanidad o la felicidad se ama con amor de concupiscencia; luego el objeto que el amante ama con amor de amicicia es fin ulterior respecto del objeto de sanidad o felicidad a que tiende con amor de concupiscencia. Así ocurre con el cuerpo, por

si permissum fuit nec hic punitum, non tacet Scriptura alibi de illo in generali quod alibi punietur.

V. Ad argumenta principalia primae quaestionis

183. *Ad argumenta ex prima via.*—Ad primum argumentum primae quaestionis [78] dico quod illa auctoritas exprimit materiam huius scientiae, non subiectum huius scientiae primum et formale, esse res et signa, et huiusmodi [79].

184. Ad secundum [80] dico quod quicumque sensus in una parte Scripturae non est litteralis, in alia parte est litteralis; ideo licet aliqua pars Scripturae habeat diversos sensus, tamen tota Scriptura habet omnes istos sensus pro sensu litterali [81].

185. Ad tertium [82] dico quod argumentum est ad oppositum dupliciter. Primo, quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae. Nam corpus humanum continet virtualiter rationem sanitatis [83]; ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis, sicut patet I *Ethicorum* [84], ubi ex anima vel ex ratione animae concluditur ratio felicitatis naturalis hominis [85]. Non sic homo continet rationem finis huius scientiae, quia felicitas supernaturalis vel obiectum eius non includitur in ratione hominis; et ideo homo non potest esse primum obiectum huius scientiae; ergo, etc.

186. Secundo sic: homo est finis ultimus scientiarum istarum, ad quem tam sanitas quam felicitas naturalis ordinatur. Probo, quia omnis amor concupiscentiae praesupponit amorem amicitiae [86]; sanitas autem vel felicitas amatur amore concupiscentiae; igitur illud quod amatur amore amicitiae a concupiscente est finis ulterior quam aliquod istorum. Tale est corpus, ex una parte, et anima, ex alia parte. Igitur si homo secundum

[78] Cf. supra n.125.
[79] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 10 (I f.116Q).
[80] Cf. supra n.126.
[81] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.16 q.3 in corp. et ad 5 (f.105Q-S.106Z).
[82] Cf. supra n.127.

[83] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.6 q.3 in corp. (f.44C-45C).
[84] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* I c.9 (A c.6,1097b22-1098a20).
[85] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.49 q.5 in corp. (II f.38T). Cf. supra n.14.
[86] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d 6 q.2 n. [3].

una parte, y con el alma, por otra. Por donde fuerza es concluir que, si el hombre según el cuerpo o según el alma es sujeto de esta ciencia, esta ciencia tiene como sujeto el fin.

187. Y, por último, en cuanto al cuarto argumento, digo que la primera proposición es falsa; la razón es porque el fin de la ciencia consiste en llegar por acto propio al objeto de la misma, y no en introducir alguna forma en el objeto mediante acto propio, pues la ciencia no implica cualidad activa alguna.

188. *A los argumentos según la segunda vía.*—Primeramente a lo que se aduce de Boecio, digo que Boecio habla del sujeto del accidente, y no del sujeto de la consideración esciencial.

En segundo lugar, a lo que del II *Physicorum* se aduce digo que el Filósofo entiende por causa la materia "ex qua" o "de la cual", y dice que ésta no coincide con la causa eficiente, pero de seguro que no entiende por causa la materia "in qua", "en la cual", ni la materia "circa quam", "acerca de la cual". O por mejor decir: el sujeto de la ciencia, en cuanto verdad, no pertenece a tipo de

corpus vel animam est subiectum huius scientiae, sequitur quod finis est subiectum huius scientiae.

187. Ad quartum[87] dico quod prima propositio est falsa, quia nihil aliud est finis scientiae nisi attingere per actum proprium obiectum illius scientiae, non quod inducat aliquam formam in obiectum per actum suum, quia scientia non est aliqua qualitas factiva.

188. *Ad argumenta ex secunda via.*—Ad Boethium[88] dico quod loquitur de subiecto accidentis, non de subiecto considerationis[89].

Ad illud de II *Physicorum*[90] dico quod intelligit de materia ex qua, quod ipsa et efficiens non coincidunt, et non intelligit de materia in qua vel circa quam[91]. Vel dicendum est melius quod subiectum scientiae secundum veritatem non per-

[87] Cf. supra n.128.
[88] Cf. supra n.129.
[89] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 6 (I f.116N).
[90] Cf. supra n.130.
[91] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 2 (I f.115 I). Cf. etiam BONAV., *Sent.* I in prooem. q.1 ad 2 (I 8*a*); ODO RIGALDUS, *Quaestiones de theologia* q.3 ad 2 (cod. Assis. commun.186,37*rb*-37*va*): "dicendum quod est materia ex qua ... et ... in quam et circa quam. Materia ex qua inter alias tenet proprie rationem materiae, et haec non simul coincidit cum fine. Est iterum materia in quam transit actus, et sic materia idem est quod obiectum, et sic coincidit simul cum fine... Est iterum materia circa quam versatur intentio auctoris, et haec est idem quod subiectum in qualibet scientia, et haec coincidit simul cum fine similiter".

causa material ni a tipo de causa eficiente; sin embargo, llámase materia a causa de cierta semejanza con el arte, en cuya constitución intervienen a una la razón del objeto "circa quod", "acerca del cual", y la razón de la materia receptiva, pues acto suyo es la obra que al exterior sale. Pero no puede decirse lo mismo con el acto propio de la ciencia; sin embargo, concíbese éste como acto transeúnte, pues término suyo no es la ciencia, sino el objeto acerca del cual versa la ciencia, aun cuando no sea recibido en el objeto "circa quod", sino que, por el contrario, quede inmanente en el sujeto cognoscente. Y así tenemos que, por razón de esta propiedad singular de la materia, cuya referencia es al objeto "circa quod", se dice el objeto materia tanto respecto de la ciencia como respecto del acto de la ciencia.

189. Y, por último, a lo que se aduce del I *Posteriorum,* digo que toda ciencia de procedencia natural tiene por objeto algo universal; de ahí que el sujeto de este género de ciencia incluya necesariamente partes subjetivas. Pero el objeto de esta ciencia, es decir, de la teología, consiste en esta esencia en cuanto singular, pues resulta imperfección inherente a la naturaleza creada universal dividirse en muchas naturalezas singulares; luego, removida semejante imperfección, tenemos que la esencia divina, como esta esencia, es cognoscible sin división en partes subje-

tinet ad genus causae materialis, sed ad genus causae efficientis; tamen subiectum scientiae dicitur materia per quandam similitudinem ad factionem, ubi simul concurrit ratio obiecti circa quod et ratio materiae susceptivae, quia actus eius est factio transiens extra. Non sic est de actu proprio scientiae; tamen intelligitur transire, quia non terminatur in se sed ad aliud circa quod est, licet non recipiatur in illud 'circa quod' sed manet in sciente. Et propter hanc proprietatem materiae unam, scilicet 'esse circa quod', obiectum dicitur materia respectu scientiae et actus eius[92].

189. Ad illud de I *Posteriorum*[93] dico quod obiectum cuiuslibet scientiae inventae naturaliter aliquod est universale; ideo subiectum talis scientiae oportet quod habeat partes subiectivas. Istius autem scientiae obiectum est essentia haec ut singularis, quia imperfectionis est in natura creata universali quod in multis singularibus dividitur; ista igitur imperfectione ablata, remanet quod ista essentia est scibilis sine divisibilitate

[92] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 2 (f.115H-I).
[93] Cf. supra n.131.

tivas. Podría, sin embargo, decirse que las personas divinas son cuasi partes subjetivas de la misma esencia divina; pero esta esencia no se pluraliza en ellas, al revés de lo que ocurre en los seres creados imperfectos de suyo, cuyo sujeto es plurificable en muchos.

190. En cuanto a lo que se añade respecto de las propiedades, dicen algunos que los atributos son cuasi propiedades de la misma esencia. Pero esto carece de valor, puesto que, tratándose de Dios, todo atributo como tal atributo puede conocerse según propiedad teológicamente, aunque alguno, en cuanto confusamente conocido, sea objeto de conocimiento metafísico. En efecto, así como Dios, en determinadas condiciones considerado, es decir, en cuanto es cognoscible por el viador confusamente, pertenece al objeto teológico y metafísico a un tiempo, de la misma manera cada atributo divino, así circunstanciado, es común objeto de consideración así para el metafísico como para el teólogo. Y a lo que se añade diciendo que la propiedad es extra-esencial respecto del sujeto, hase de responder que es verdad, cuando ha sido realmente causada por el objeto; pero hase de saber que en Dios lo que implica razón de propiedad se transfunde en su misma esencia por identificarse con ella, siendo conocido, sin embargo, en cuanto

eius in partes subiectivas. Posset tamen dici quod personae divinae sunt quasi-partes subiectivae ipsius essentiae divinae; sed ipsa essentia in eis non numeratur sicut in aliis imperfectis, ubi subiectum est divisibile in multa [94].

190. Quod additur de passionibus [95], dicunt aliqui [96] quod attributa sunt quasi-passiones ipsius essentiae. Sed hoc non valet quia omne attributum ut hoc potest proprie sciri theologice de Deo, licet aliquod ut confuse cognitum sit metaphysice cognitum de ipso. Sicut enim Deus sic et sic, hoc est ut hic et ut confuse cognitus pertinet ad theologicum et metaphysicum, sic et quodlibet attributum sic et sic sumptum. Quod autem additur quod passio est extra essentiam subiecti [97], hoc est verum ubi passio est realiter causata ab obiecto; sed in divinis illud quod habet passionis rationem non est causatum, quia per identitatem transit in essentiam; tamen quantum ad scibili-

[94] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.19 q.1 ad 4 (I f.116L).
[95] Cf. supra n.131.
[96] Henricus Gand., *Summa* a.19 q.1 ad 4 (I f.116L).
[97] Cf. supra n.131.

objeto cognoscible por razón de la esencia como si se distinguiese realmente de ella.

191. Y, finalmente, a lo que se dice respecto del principio del sujeto hase de responder que no es necesario que los principios del sujeto cognoscible sean principios del sujeto en su realidad, porque el ser en cuanto ser, sujeto de la metafísica, carece de principios, pues, si los tuviera, serían estos mismos los principios de cualquiera de los seres inferiores; pero es necesario que todo sujeto ponga de manifiesto sus principios mediante los cuales no sólo se demuestren las propiedades referentes al mismo, sino también se formen como por medios de demostración los principios complejos, como las proposiciones evidentes por sí mismas. Consta, pues, cómo puede haber principios de cualquier sujeto, por carente que se halle de principios respecto de sus propiedades.

VI. Respuesta a los argumentos principales de la cuestión segunda

192. Al primer argumento de la segunda cuestión, basado en la autoridad de Hugo y Casiodoro, cabe responder que estos autores hablan aquí no del sujeto formal,

tatem scitur per rationem essentiae ac si esset realiter distincta ab essentia.

191. Quod, tertio, dicitur de principio subiecti [98], dico quod non oportet principia scibilis esse principia ipsius subiecti in se, quia entis in quantum ens, quod ponitur subiectum metaphysicae, nulla sunt principia, quia tunc essent cuiuslibet entis; sed oportet cuiuslibet subiecti esse principia per quae demonstrentur eius passiones de eo, et ex quibus principiis tamquam ex mediis demonstrationis formantur principia complexa, sicut propositiones per se notae. Hoc modo cuiuslibet subiecti, quantumcumque imprincipiati respectu suarum passionum, possunt esse principia [99].

VI. Ad argumenta principalia secundae quaestionis

192. Ad primum argumentum secundae quaestionis, quando arguitur per Hugonem et Cassiodorum [100], dicitur quod loquuntur hic non de formali subiecto, sed de materia proxima de

[98] Cf. ibidem.
[99] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.19 q.1 ad 4 (I f.115L-116L).
[100] Cf. supra n.133-134. Henricus Gand., *Summa* a.19 q.1 ad 8 et 9 (I f.116P) et q.2 in corp. (f.117Y).

sino de la materia próxima de la teología, de la cual, por ordenarse de manera más inmediata al fin, se trata en la Escritura más profusamente.

193. Al segundo argumento respondo diciendo que la metafísica no trata de Dios como de su primer sujeto. La razón es porque, además de las ciencias especiales, se ha de admitir una común, en la cual se prueben todas las verdades comunes a las ciencias especiales; de ahí que, por encima de todas ellas, hayamos de subir a una general acerca del ser, la cual nos enseña a conocer sus propiedades, conocimiento que se supone en las ciencias especiales; luego, si hay alguna ciencia que trate de Dios, además de la misma, ha de admitirse otra, naturalmente conocida, acerca del ser en cuanto ser.

Mas al argumento traído del Filósofo, VI *Metaphysicae*, según el cual Dios es sujeto de la metafísica, respondo diciendo que concluye a tenor siguiente: Cuando se dice, en efecto, que "la ciencia nobilísima versa sobre objeto nobilísimo", tenemos que el objeto así calificado puede referirse o al primer sujeto de dicha ciencia o al sujeto considerado en la misma de la manera más perfecta como puede tratarse en una ciencia naturalmente adquirida. Pues bien; Dios, aunque no es primer sujeto de la metafísica,

qua diffusius tractatur in Scriptura, propter ordinem immediatiorem quem habent ad finem.

193. Ad secundum[101] dico quod de Deo non est metaphysica ut de subiecto primo[102]. Quod probatur, quia praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communia illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente, in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognitio supponitur in scientiis specialibus; si igitur aliqua est de Deo, praeter illam est aliqua de ente naturaliter scita in quantum ens[103].

Cum vero probatur quod scientia metaphysicae est de Deo per Philosophum VI *Metaphysicae*[104], dico quod ratio eius sic concludit 'nobilissima scientia est circa nobilissimum genus', vel ut primum subiectum, vel ut consideratum in scientia illa perfectissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus autem etsi non est primum subiectum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilis-

[101] Cf. supra n.135.
[102] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 3 (I f.115K).
[103] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.3 arg.4 et arg.2 in opp. et ad 2 in opp. (I f.49A.50H).
[104] Cf. supra n.135.

considéralo, sin embargo, la metáfisica de la manera más noble accesible a la ciencia naturalmente adquirida.

Y al Comentador del I *Physicorum* digo que Avicena —a quien el Comentador se opuso—dijo bien, y el Comentador dijo mal. Lo cual se prueba por dos razones: la primera, porque si la metafísica supusiese la existencia de algunas substancias separadas y la probase la ciencia natural, seguiríase de aquí que la física dice absoluta prioridad respecto de la metafísica, pues vendría a demostrar que existe el sujeto de la metafísica, existencia que se presupone a lo largo de toda la especulación sobre la ciencia de la metafísica.—Y la segunda, porque la existencia de la causa puede demostrarse mediante toda propiedad inherente al efecto, la cual no es posible exista en el efecto sin la existencia de la causa; pero en la metafísica se consideran muchas propiedades, cuya inhesión en los efectos no es posible sino en virtud de una primera causa, productora de dichos efectos; luego por estas propiedades puede la metafísica demostrar que existe una primera causa respecto de los mismos. Pruébase la menor: la muchedumbre de seres, en efecto, su dependencia, su composición, y otras propiedades de este género—todas las cuales son propiedades metafísicas—nos llevan a la conclusión de que existe un ser simple en acto, de todo en todo independiente y de

simo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita[105].

194. Ad Commentatorem I *Physicorum*[106], dico quod Avicenna—cui contradixit Commentator—bene dixit, et Commentator male[107]. Quod probatur primo, quia si aliquas substantias separatas esse esset suppositum in scientia metaphysicae et conclusum in scientia naturali, ergo physica esset simpliciter prior tota metaphysica, quia physica ostenderet de subiecto metaphysicae 'si est', quod praesupponitur toti cognitioni scientiae metaphysicae.—Secundo, quia per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit; sed multae sunt passiones consideratae in metaphysica, quas impossibile est inesse nisi ab aliqua prima causa talium entium; ergo ex talibus passionibus metaphysica potest demonstrare aliquam esse causam primam illorum entium. Minor probatur, quia multitudo entium, dependentia, compositio, et huiusmodi—quae sunt passiones meta-

[105] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 3 (f.115K).
[106] Cf. supra n.136.
[107] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.5 in corp. (f.135E).

existencia necesaria. Y a fe que probar la existencia de la primera causa por las propiedades de efectos causados desde el punto de vista metafísico viene a ser de eficacia mucho más perfecta que probarla por las propiedades naturales físicamente consideradas, como cuando se prueba que el primer motor existe; y de seguro que, tratándose del conocimiento del ser primero, resulta más perfecto y más inmediato conocerlo en cuanto ser primero o en cuanto ser necesario que conocerlo en cuanto primer motor que todo lo mueve.

195. A lo que se dice acerca de la dignidad de la ciencia mirada desde un punto de visto nobilísimo, hase de responder que la razón motiva del conocimiento es nobilísima cuando se conoce algo no como ordenado al fin, sino como fin—considerándolo, se entiende, en cuanto razón fundamental de la relación—; pero en la deidad es donde se halla la razón fundamental de la referencia de las criaturas a su fin; luego la deidad es el primer objeto; y esto es lo que concedo. Como se ve, el argumento va derecho contra la objeción.

Y, por último, a la demostración que se formula acerca de la bondad a base del II *Metaphysicae*, hase de responder que, si por razón de cierta apropiación la bondad se dice fundamento respecto del fin, sin embargo, el fin tiene por fundamento primero y radical la divina esencia.

physicae—ostendunt aliquod esse simplex actu, independens omnino et necesse esse. Multo etiam perfectius ostenditur prima causa esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus, ubi ostenditur primum movens esse; perfectior etiam cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens.

195. Ad aliud [108] dico quod respectus finis non est ratio nobilissima cognitionis, sed illud quod est finis—sicut ratio fundamenti istius respectus—est ratio nobilissima; deitas autem est ratio fundamentalis respectus finis ad creaturas; igitur deitas erit primum obiectum, quod concedo. Et ita argumentum est in oppositum.

Cum autem ostenditur de bonitate ex II *Metaphysicae* [109], dico quod si per aliquam appropriationem bonitas sit fundamentum finis, tamen deitas est radicale et primum fundamentum ipsius. Bene autem sequitur: 'si non est finis ultimus, igitur

[108] Cf. supra n.137.
[109] Cf. ibidem.

Esto no obstante, síguese en buena consecuencia que "si no existe un fin último, tampoco existe bien alguno", pues negando el bien perfecto niégase asimismo todo bien; a lo cual ha de añadirse que un bien ordenado a otro bien nunca es perfecto, pues se halla carente de plenitud. Así y todo, no se ha de identificar la bondad con la razón propia del fin, respecto del cual la esencia es más propia y fundamental. Por donde resulta que la sentencia de Avicena, VI *Metaphysicae*, no debe entenderse del fin, sino de la razón fundamental respecto del fin.

VII. Respuesta a la cuestión tercera

A) Opinión ajena

196. Y pasando ahora a la cuestión tercera, parece que probablemente puede decirse que la teología no trata de todo lo cognoscible. La razón es porque en las quididades distintas de la esencia divina como tal esencia singular van contenidas de manera inmediata y virtual muchas verdades originadas de las mismas. Aserto que se prueba diciendo que si, por un imposible, circunscrito todo otro objeto, estas quididades fuesen increadas, incluiríanse to-

non est bonum aliquod', quia si non est perfectum bonum, nullum est bonum; nullum autem perfectum est bonum quod ordinatur ad aliud, quia quod est tale, habet bonitatem diminutam. Non oportet tamen bonitatem esse propriam rationem ipsius finis, sed essentia magis est propria et fundamentalis. Per hoc apparet ad dictum Avicennae in VI *Metaphysicae* [110], quod non debet intelligi de fine, sed de ratione fundamentali respectu finis.

VII. Ad tertiam quaestionem

A) Opinio aliorum

196. Ad tertiam quaestionem [111] videtur probabiliter posse dici quod theologia non est de omnibus scibilibus [112], quia distinctae quiditates ab essentia divina ut est haec essentia singularis continent primo virtualiter multas veritates de se. Quod probatur, quia per impossibile circumscripto omni alio si istae quiditates essent increatae, adhuc continerent tales veritates,

[110] Cf. ibidem.
[111] Cf. supra n.139.
[112] Tenet ut certum HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.2 in corp. et ad 1 (I f.117X.118D).

davía en ellas tales verdades, como es de ver en la línea y en el número respecto de las proposiciones inmediatas que de ambas proceden. Según esto, podríanse admitir en el entendimiento divino hábitos distintos—hábitos escienciales, se entiende—tales como la teología, geometría y la aritmética: respecto del entendimiento divino, en efecto, sería teología la noticia producida en él, por la esencia divina conocida como tal, geometría la noticia producida en él por virtud de la línea, y aritmética la noticia producida en él por razón del número, y así sucesivamente.

197. Contra esto argüimos por tres razones:

Lo primero, porque el entendimiento de Dios queda subestimado cuando respecto del mismo se admite un objeto motivo distinto de su esencia. En efecto, si en el mismo instante de naturaleza en que Dios conoce la línea, se halla como en potencia en cuanto a las verdades cognoscibles incluidas en la línea—y las entiende en virtud de la línea—, habrá de concluirse que la línea imprime en la inteligencia divina, a modo de causal influjo, el conocimiento de dichas verdades, y que, por lo mismo, la línea es como causa motiva del entendimiento divino.

198. Segundo, porque toda potencia reductible a acto por diversos objetos "per se" que obran por virtud propia, tiene por primer objeto algo común a los mismos;

sicut patet de linea et de numero quantum ad propositiones immediatas de eis. Et secundum hoc posset poni quod in intellectu divino essent habitus distincti secundum rationem, habitus—dico—scientiales [113], utpote: theologia esset quam causaret essentia divina ut haec in intellectu eius, geometria autem in intellectu eius esset quae virtute lineae esset in intellectu eius, et sic arithmetica ratione numeri, et sic de aliis.

197. Contra istud tripliciter:

Primo, quia vilesceret intellectus divinus, pro eo quod pateretur ab alio obiecto ab essentia sua; nam si in illo instanti naturae in quo intelligeret lineam adhuc esset quasi in potentia ad veritates cognoscendas existentes in linea—et virtute istius quiditatis cognoscit eas—igitur linea quasi effective imprimeret cognitionem istarum veritatum in intellectu divino, et ita linea erit motiva intellectus divini.

198. Secundo sic: omnis potentiae actuabilis a diversis obiectis per se virtute propria eorum primum obiectum est aliquid commune eis; sed si linea virtute sui causaret veritatem

[113] Sic tenet HENRICUS GAND., *Summa* a.37 q.2 in corp. et ad 2 (f.241I-L. 242P).

pero si la línea causase por virtud propia la verdad en el divino entendimiento, causaríanla asimismo en él las demás quididades; luego objeto primero del entendimiento divino sería el ser común, y no la esencia divina en cuanto singular. Ni se diga que los demás objetos se refieren a la esencia, pues consta que también los demás seres se refieren a la substancia, y con todo nuestro entendimiento tiene por primer objeto el ser.

199. Y, por último, lo tercero, porque si su esencia es primer objeto, lo es no por comunicar en la predicación, sino por razón de su virtualidad. Pero no sería primer objeto según virtualidad si cualquier otro objeto inmutase según su virtud propia el divino entendimiento.

B) *Respuesta propia*

200. *Teología divina.*—Por lo cual respondo de otra manera diciendo que la teología divina se extiende a todas las cosas cognoscibles. La razón es porque el primer objeto de la teología divina torna conocidos en acto todos los demás objetos respecto del entendimiento divino; y esto de manera que si en el primer instante de naturaleza el entendimiento divino conoce inmediatamente la divina esen-

in intellectu divino, pari ratione et aliae res causabunt veritatem in intellectu eius, et ita primum obiectum intellectus divini erit ens commune, non essentia sua singularis. Nec obstat quod obiecta alia attribuuntur ad essentiam suam; ita enim alia entia attribuuntur ad substantiam, et tamen primum obiectum intellectus nostri est ens [114].

199. Tertio, quia si essentia sua est primum obiectum, patet quod non communitate praedicationis; ergo erit primum secundum virtualitatem [115]. Non autem esset primum obiectum virtualiter si quodlibet aliud secundum virtutem propriam immutaret intellectum eius.

B) *Opinio propria*

200. *De theologia divina.*—Ideo dico aliter, quod theologia divina est de omnibus cognoscibilibus, quia obiectum primum theologiae suae facit omnia alia actu cognita in intellectu eius, ita quod si in primo signo naturae est essentia sua primo cognita intellectui suo, et in secundo signo naturae quiditates

[114] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.19 q.1 ad 1 (I f.115F); q.2 in corp. (f.117B).

[115] Cf. ib. a.7 q.3 ad 4 (f.51L).

cia, en el segundo las quididades que virtualmente incluyen verdades propias, y en el tercero verdades propias incluídas de modo virtual en dichas quididades, no haya, sin embargo, orden de causalidad entre el segundo y el tercer signo, como si las quididades causasen algo en el entendimiento divino, sino orden de efectos ordenados respecto de una misma causa, como se echa de ver en la divina esencia, la cual mueve la inteligencia divina a conocer las quididades según signo de naturaleza anterior al otro signo en que se entienden las verdades referentes a las mismas.

Ejemplo: Si el sol iluminase una parte próxima al mismo, y otra parte más remota no tuviese, a causa de su opacidad, ningún medio para iluminarse sino el sol, iluminaríala, sin duda, la luz solar, y no la parte próxima primeramente iluminada; y, sin embargo, habría orden entre ambas partes, la próxima y la remota, un orden, digo, de efectos respecto de la misma causa, y no orden de causa a efecto, pues la parte próxima iluminada no obra nada en la iluminación de la parte opaca remota.

Así ocurre en el caso. La esencia de Dios, en efecto, produce quididades conocidas en acto por su entendimiento, y después, en un signo de naturaleza posterior, verdades que, incluídas en las quididades, hácense manifiestas al mismo; sin embargo, esas quididades carecen de virtud inmutativa respecto del entendimiento divino, puesto

continentes virtualiter veritates proprias, in tertio signo sunt istae veritates, virtualiter contentae in illis quiditatibus, sibi notae; non est ordo secundi ad tertium secundum causalitatem, quasi istae quiditates aliquid causarent in intellectu eius, sed tantum est ordo effectuum ordinatorum respetcu eiusdem causae, puta quia essentia sua quasi prius natura causat istas quiditates notas quam veritates de eis sunt notae [116].

Exemplum: si sol illuminaret partem aliquam sibi propinquam, et alia pars a sole remotior non esset illuminabilis nisi a sole propter eius opacitatem, sol illuminaret partem illam remotam, non autem prior primo illuminata; esset tamen ordo inter propinquam partem et remotam sicut ordo effectuum eiusdem causae, et tamen non ordo causae ad effectum, quia pars illuminata nihil agit in partem opacam remotam.

Ita est in proposito. Essentia Dei in intellectu suo facit quiditates aliquas actu notas, et quasi posterius naturaliter facit veritates illas, in illis contentas, notas intellectui illi; tamen illae quiditates nullam habent virtutem respectu intellectus Dei

[116] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.4 n. [18-19].

que cosa averiguada es que el entendimiento divino, por ser infinito, no puede perfeccionarse por las quididades, como quiera que éstas son finitas, y el ser infinito no admite en modo alguno influjo perfeccionante del ser finito.

201. Y así tenemos que el conocimiento que Dios tiene de todo lo cognoscible, es únicamente teológico, y esto por originarse sólo en virtud del primer objeto de la teología; de suerte que la teología de Dios no sólo se extiende a todas las cosas cognoscibles, sino también implica respecto de las mismas todo conocimiento en el grado posible a Dios, conocimiento que, sea cual fuere su objeto, es el único que de suyo no incluye imperfección, por cuanto sólo él, donde quiera que actúe, no admite limitación; al contrario de lo que ocurre con los demás conocimientos, los cuales, por originarse de causas limitadas, no pueden menos de tener límite.

202. *Teología de los bienaventurados.*—Pero en cuanto a las inteligencias creadas de los bienaventurados hase de decir de otra manera. La razón es porque sus inteligencias son de tal condición que puede informarse por las quididades creadas para conocer las verdades en ellas contenidas; respecto de las cuales quididades, por tanto, pueden tener no sólo la verdad teológica, viéndolas representadas en la esencia divina, sino también conocimiento natural, recibiendo en sí el influjo motivo propio de parte de las mismas quididades. Por donde la teología de los

immutandi, quia intellectus Dei non est natus perfici ab illis quiditatibus, quia est infinitus, et illae quiditates sunt finitae, et finitum a finito nullo modo perficitur.

201. Sic ergo Deus de omnibus cognoscibilibus solum habet cognitionem theologicam, quia tantum virtute primi obiecti theologici actuantis intellectum eius, ita quod theologia Dei non tantum est de omnibus, sed etiam est omnis cognitio possibilis Deo de eis, et absolute ipsa est de quocumque est omnis cognitio non includens ex se aliquam imperfectionem, quia ipsa sola de quocumque cognoscibili non includit limitationem; quaelibet autem alia, quia est a causa limitata, necessario includit limitationem.

202. *De theologia beatorum.*—Sed de intellectibus creatis beatorum aliter est, quia intellectus eorum nati sunt immutari a quiditatibus creatis ad cognitionem veritatum inclusarum in eis; et ideo praeter istam theologicam veritatem, quam habent de illis quiditatibus ut ostensis in essentia Dei, possunt habere cognitionem naturalem de eisdem propria motione earum. Theo-

bienaventurados, en cuanto a cosas creadas se refiere, no consiste en todo conocimiento que acerca de los mismos es posible a su inteligencia.

203. Pero dúdase si la teología beata es de todas las cosas cognoscibles, por más que alguna manera de teología quede limitada solamente a ciertas cosas cognoscibles. Respecto de lo cual hase de distinguir entre la teología en sí y la teología consistente en hábito perfeccionador de la inteligencia creada de los bienaventurados. En cuanto a la teología en sí, no cabe duda en que se extiende a todas las cosas cognoscibles, pues que pueden éstas conocerse de suyo en su totalidad en virtud del primer objeto teológico; pero en cuanto a la teología considerada como hábito, respondo distinguiendo entre la posibilidad y el hecho. Desde el punto de vista de la posibilidad, puede la teología, por tratar de todas las cosas cognoscibles, extenderse a cualquier objeto, puesto que todas estas cosas cognoscibles no son infinitas en número. Y desde el punto de vista del hecho, debe decirse que la teología no tiene otro límite que el que le proviene de la voluntad de Dios que revela las quididades en su esencia; por donde resulta que la teología se extiende, de hecho, a tantas cosas cognoscibles cuantas Dios tiene a bien mostrárselas a los bienaventurados en el espejo de su esencia.

204. *Nuestra teología.*—En cuanto a nuestra teología, digo que no se extiende de hecho a todas las cosas cognoscibles, pues, al igual que la teología de los bienaventurados, admite término por razón de la voluntad de Dios

logia igitur beatorum de quibuscumque creatis non est omnis cognitio de eis possibilis tali intellectui.

203. Sed dubium est an sit de omnibus, licet aliqua alia sit de quibusdam cognoscibilibus. Hic distinguendum est de theologia in se, et ut est habitus perficiens intellectum creatum beatum. Primo modo est de omnibus scibilibus, quia omnia illa sunt nata sciri virtute primi obiecti theologici; secundo modo, dico quod possibile est eam esse de quocumque, quia de omnibus scibilibus, quia scibilia illa omnia non sunt infinita. De facto autem non habet limitationem nisi ex voluntate Dei ostendentis aliquid in essentia sua; et ideo actualiter theologia eorum est de tot quot Deus voluntarie ostendit eis in essentia sua.

204. *De theologia nostra.*—De theologia nostra dico quod ipsa non est actualiter omnium, quia sicut theologia beatorum habet terminum, ita et nostra, ex voluntate Dei revelantis.

revelante. Ahora bien, en cuanto a la revelación pública, tienen término prefijado por la voluntad divina las cosas que se hallan en la Sagrada Escritura, ya que—como se escribe en el cap. último del Apocalipsis—*si alguno añade a estas cosas, Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro*. Luego nuestra teología no trata, de hecho, sino de las cosas que se contienen en las Escrituras, y de las que pueden colegirse de las mismas.

205. Viniendo ahora a la eficacia o potencialidad de nuestra teología, digo que ésta no conduce al conocimiento de todas las cosas, parte por defecto de nuestro entendimiento, impotente para concebir según razón especial muchas quididades—la revelación, en efecto, de ley ordinaria no se hace sino de verdades cuyos términos, por lo común, pueden concebirse naturalmente por nosotros—, y parte por defecto de nuestra teología, ya que, en sentir de algunos, no puede componerse, tratándose de las mismas cosas cognoscibles, con el conocimiento evidente, ni coexistir, por lo mismo, con las verdades que naturalmente nos son conocidas.

206. *Teología considerada en conjunto.*—Sin embargo, toda teología, ya la de Dios, ya de los bienaventurados o

Terminus autem praefixus a voluntate divina, quantum ad revelationem generalem, est illorum quae sunt in Scriptura divina, quia—sicut habetur in Apocalypsi [117] cap. ultimo—*qui apposuerit ad haec, apponet ei Deus plagas quae apponuntur in libro isto*. Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis.

205. De potestate theologiae nostrae dico quod non potest esse de omnibus, tum propter defectum intellectus nostri, non potentis concipere in speciali multas quiditates—revelatio autem secundum communem legem non est nisi de his quorum termini communiter naturaliter possunt concipi a nobis—, tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest stare cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos [118], et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata.

206. *De theologia simul sumpta.*—Tamen omnis theologia, sive Dei sive beatorum sive nostra, est de omnibus entibus

[117] Apoc. 22,18.

[118] ALEXANDER HAL., *S. theol.* I q.2 m.3 in corp. (I 33*b*); THOMAS, *S. theol.* II-II q.1 a.4 in corp. et a.5 in corp. (VIII 13*b*-14*a*.16*b*); *De veritate* q.14 a.9 in corp. (ed. Parmen. IX 241*b*-242*a*); HENRICUS GAND., *Summa* a.13 q.7 in corp. (I f.96P.R.).

ya la nuestra, trata de todos los seres en cuanto a ciertas cosas que de ellos pueden saberse, es decir, en cuanto a la relación que tienen con la divina esencia como tal esencia, pues la relación no puede conocerse desconociendo ambos extremos; a cuya causa la relación con la divina esencia como tal esencia no es cognoscible sin el conocimiento de esta esencia en cuanto tal esencia.

Tenemos, pues, que, a decir verdad, la teología trata de todos los seres, y consiste en todo conocimiento que no implica imperfección. Por eso, si bien respecto del entendimiento divino, que nada puede conocer imperfectamente, todo conocimiento es teología, no consiste, sin embargo, la misma en todo conocimiento, pues, amén de conocimiento de la divina esencia, cabe otro acerca de alguna quididad especial, razón motiva del entendimiento creado. Ella sola, digo, consiste en el conocimiento de todos los seres en cuanto a ciertas cosas, es decir, en cuanto a la relación que tienen con la divina esencia como tal esencia, siempre que ésta como tal esencia, y no la razón de algún atributo naturalmente inteligible para nosotros, termine la relación de la criatura. Y acaso sea ésta la causa porque no nos es dado saber del entendimiento creado que se ordena a este fin en cuanto es tal fin: que no nos es posible conocer la relación, fundada en la naturaleza intelectiva, con esta esencia como con su propio fin, ignorando como ignoramos así el extremo a que la naturaleza intelectiva se refiere como la razón de imagen inherente a la misma en sí, como dicen los santos al hablar de la imagen.

quantum ad aliqua de eis cognoscibilia, videlicet quantum ad respectus quos habent ad essentiam divinam ut est haec essentia, quia respectus non potest cognosci sine cognitione amborum extremorum: et ita respectus qui est ad hanc essentiam ut haec, non potest cognosci sine cognitione huius essentiae ut est haec.

Sic igitur, ut vere dicatur, theologia est de omnibus, et est omnis cognitio non includens imperfectionem. Ideo intellectui Dei, qui non potest habere aliquam cognitionem imperfectam, est omnis cognitio, non tamen simpliciter est omnis cognitio, quia praeter illam potest alia haberi de aliqua quiditate speciali movente intellectum creatum. Ipsa etiam sola est cognitio de omnibus quantum ad aliqua cognoscibilia, ut videlicet quantum ad respectum eorum ad hanc essentiam ut haec, si tamen haec essentia ut haec terminet aliquem respectum creaturae et non sub ratione alicuius attributi naturaliter a nobis intelligibilis. Et ista forte est ratio quare non possumus scire de intellectu creato quod ordinatur ad hunc finem ut hic est, quia non possumus cognoscere respectum fundatum in natura intellectuali ad istam essentiam tamquam ad proprium finem, quia nec extremum ad quod est respectus, et ideo nec rationem imaginis respectu istius naturae in se, sicut sancti loquuntur de imagine [119].

VIII. Respuesta al argumento principal de la cuestión tercera

En cuanto al argumento, digo que es concluyente, no respecto de la teología en sí, sino respecto de la teología que se nos enseña en la Sagrada Escritura.

VIII. Ad argumenta principalia tertiae quaestionis

207. Ad primum argumentum [120] dico quod concludit de theologia non in se sed prout traditur in Scriptura sacra.

[119] AUGUST., *De Trin.* XIV c.8 n.11 (PL 42,1044); XV c.27 n.50 (PL 42,1097); *De diversis quaest.83* q.51 n.4; q.74 (PL 40,33-34.86).
[120] Cf. supra n.140.

PARTE CUARTA

De la teología en cuanto ciencia

CUESTION I Y II

Si la teología en sí es ciencia, y si, en caso afirmativo, es ciencia subalternante o subalternada

208. En esta cuarta parte pregunto dos cosas: si la teología en sí es ciencia, y si respecto de otra ciencia dice relación de ciencia subalternante o subalternada.

I. Solución a la cuestión primera

Teología en sí y teología en Dios.—Viniendo, pues, a la cuestión primera, digo que la ciencia según sentido estricto comprende cuatro requisitos, a saber: primero, que sea conocimiento cierto, inmune de duda y error; segundo, que trate de objeto conocido necesario; tercero, que proceda de principio evidente al entendimiento; y, por último,

PARS QUARTA

De theologia ut scientia

QUAESTIO I ET II

Utrum theologia in se sit scientia, et utrum subalternans vel subalternata

208. Iuxta hoc quaero utrum theologia in se sit scientia, et utrum ad aliquam aliam scientiam habeat habitudinem subalternantis vel subalternatae.

I. Ad primam quaestionem

De theologia in se et in Deo.—Ad primam quaestionem dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit, videlicet: quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognito necessario; tertio, quod sit causata

cuarto, que la conclusión se infiera por silogismo o discurso silogístico.

Estos requisitos constan por la definición que se da de la ciencia en el I *Posteriorum*. El último requisito, es decir, la producción de la ciencia mediante discurso, en cuya virtud del principio se saca la conclusión, no sólo implica manera de conocer imperfecta, sino también entendimiento en potencia respecto de la noticia que recibe. Luego la teología en sí, en cuanto al último requisito se refiere, no es ciencia; pero, en cuanto a los tres primeros requisitos la teología en sí y la teología en Dios tienen categoría de ciencia.

209. *Teología beata como ciencia.*—Pero que la teología tal como existe en el entendimiento de los bienaventurados sea ciencia en cuanto al requisito cuarto, es cosa que se pone en tela de juicio.

Y que no lo sea, parece colegirse de la autoridad de San Agustín, XV *De Trinitate*, cap.16: "Quizá, dice, allí no habrá conocimiento discursivo", etc., "sino que toda nuestra ciencia la veremos con una sola mirada intuitiva"; luego el entendimiento de los bienaventurados no tendrá discurso ni, por consiguiente, ciencia, en cuanto a su requisito cuarto.

a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum [1].

Haec apparent ex definitione 'scire' I *Posteriorum* [2]. Ultimum, videlicet causatio scientiae per discursum a causa ad scitum, includit imperfectionem, et etiam potentialitatem intellectus recipientis. Ergo theologia in se non est scientia quantum ad ultimam condicionem scientiae; sed quantum ad alias tres condiciones est scientia in se et in intellectu divino.

209. *De theologia beatorum ut scientia.*—Sed utrum sit scientia quantum ad quartam condicionem ut est in intellectu beatorum, dubium est.

Et videtur quod non, per Augustinum [3] XV *De Trinitate* cap.16: "Fortasse non erunt ibi volubiles", etc., "sed totam scientiam nostram unico intuitu videbimus"; ergo intellectus beatorum non discurret [4], et ita non habebunt scientiam quantum ad istam quartam condicionem scientiae.

---

[1] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.6 q.1 arg.1 et in corp. (I f.42A.B-D).
[2] Aristot., *Anal. post.* I c.2 [t.5] (A c.2,71b9-12). Cf. supra n.9.
[3] August., *De Trin.* XV c.16 n.26 (PL 42,1079).
[4] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.7 q.5 in corp. (I f.53E); a.37 q.2 in corp. (f.241L); *Quodl.* V q.14 in corp. (f.177R).

Pero la parte contraria parece ser verdad. La razón es porque la quididad del sujeto, sea cual fuere la luz en que se mira, contiene virtualmente no sólo las verdades que de ella se originan, sino también eficacia para hacerlas manifiestas al entendimiento; al entendimiento pasivo, digo, que es informado de tal objeto. Luego, si la quididad de la línea, vista en la luz natural, puede manifestar al entendimiento las verdades en ella incluídas, ha de tener el mismo resultado la quididad de la línea vista en la esencia divina; pero toda verdad, producida en nuestro entendimiento por un objeto conocido primero según prioridad de naturaleza, se produce por discurso, ya que el discurso no exige ni sucesión ni orden de tiempo, sino sólo orden de naturaleza, el cual consiste en que el principio del discurso sea conocido primero según prioridad de naturaleza, y, en cuanto así conocido, tenga por término el otro extremo del discurso. Luego puede concederse que el bienaventurado tenga según verdad ciencia teológica en cuanto a los cuatro requisitos de la ciencia, por cuanto según verdad intervienen todos ellos en la teología de los bienaventurados.

Y en cuanto a la autoridad de San Agustín, XV *De Trinitate,* cap.16, hase de decir que no concluye, pues, diciendo "quizá", procede en forma dubitativa; ni quiere decir lo que el oponente intenta, sino que nuestro verbo mental, por perfecto que sea, no puede equipararse con el

Sed oppositum videtur, quia quiditas subiecti, in quocumque lumine videtur, continet virtualiter veritates, quas potest facere notas intellectui, de se, scilicet intellectui passivo a tali obiecto. Ergo si quiditas lineae visa in lumine naturali potest facere veritates in se inclusas notas intellectui nostro, pari ratione et ut visa in essentia divina; sed omnis veritas causata in intellectu nostro per aliquid prius naturaliter notum causatur per discursum, quia discursus non requirit successionem temporis nec ordinem ipsius, sed ordinem naturae, videlicet quod principium discursus sit prius naturaliter notum, et ut sic sit causativum alterius extremi discursus.

Hoc potest concedi, videlicet quod beatus vere potest habere scientiam theologicam quantum ad omnes condiciones scientiae, quia omnes condiciones scientiae vere concurrunt in cognitione eius.

Auctoritas Augustini [5] XV *De Trinitate* cap.16 non cogit, quia loquitur dubitative, cum 'forte'; nec illud intendit asserere, sed quod verbum nostrum non erit aequale Verbo divino,

[5] Cf. supra n.209.

Verbo divino. De la misma manera, la autoridad de San Agustín puede entenderse de la visión beata, que sólo considera en Dios realidades esenciales.

210. *Teología de lo contingente como ciencia.*—Pero acerca de esta cuestión se nos ofrece otra duda, y esto debido a que la teología, además de verdades necesarias, contiene verdades contingentes. Hecho que es manifiesto, no sólo en cuanto a nuestra teología, pues todos los artículos acerca de la encarnación pertenecen al orden contingente, sino también en cuanto a la teología de los bienaventurados, ya que todas las verdades que, en referencia "ad extra" o a las criaturas, de Dios pueden conocerse, versan sobre cosas contingentes. Ahora bien, según se prueba por la definición de la ciencia, no parece ésta ser posible respecto de cosas contingentes. Luego la teología, toda entera, en cuanto se refiere a contenido contingente, no parece que pueda tener razón de ciencia, intervenga o no discurso.

211. Rspecto de lo cual digo que la ciencia en lo que tiene de perfección consiste en conocimiento cierto y evidente; pero que la ciencia se refiera a objeto necesario, esto es condición que se determina por el objeto, y no por el conocimiento, como quiera que la ciencia, en sí considerada, por necesario que sea su objeto, puede ser en sí contin-

etiam quantumcumque sit perfectum. Similiter, potest exponi auctoritas Augustini [6] de visione beata, quae tantum respicit essentialia in Deo [7].

210. *De theologia contingentium ut scientia.*—Sed dubium aliud est in ista quaestione, quia ad theologiam pertinent contingentia sicut et necessaria [8]. Quod patet de theologia nostra, quia omnes articuli de incarnatione sunt de contingentibus, in theologia etiam beatorum, quia omnia cognoscibilia de Deo in respectu ad creaturas extra sunt de contingentibus. De contingentibus autem non videtur posse esse scientia, patet ex definitione scientiae [9]; igitur videtur quod theologia tota ut extendit se ad omnia illa contenta non possit habere rationem scientiae, sive cum discursu sive non.

211. Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit

[6] Cf. ibidem.
[7] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* IV q.8 in corp. (f.98Q).
[8] Cf. supra n.150.
[9] Cf. supra n.208.

gente y borrarse por olvido. Luego todo conocimiento en sí, siempre que sea cierto, evidente y, por lo que de él depende, perpetuo, viene a resultar formalmente más perfecto que la ciencia, cuyo objeto es necesariamente requerido. Es así que los objetos contingentes tal como pertenecen a la teología pueden producir de suyo conocimiento cierto y evidente y, por lo que de la evidencia depende, conocimiento perpetuo. Que esto sea así, es cosa manifiesta. Todos los objetos teológicos de orden contingente, en efecto, son de tal condición que pueden conocerse en el primer objeto teológico, donde puede asimismo conocerse por virtualidad natural el nexo existente entre las verdades contingentes; y de la inteligencia así de los extremos de la verdad contingente como del nexo que los une resulta, en primer lugar, certeza evidente; y, en segundo lugar, de parte del objeto teológico, en cuanto de él depende, esas verdades se conocen de suyo como perpetuamente verdaderas. Luego los objetos contingentes en cuanto son pertenencia de la teología, pueden de suyo producir conocimiento más perfecto que la ciencia adquirida, cuyo objeto es necesario.

212. Pero el conocimiento de objetos contingentes ¿puede, acaso, llamarse ciencia? Digo que según el concepto de ciencia que se nos da en el I *Posteriorum*, el cual requiere necesidad de parte del objeto, la teología de

esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti. Sed contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidentiae, perpetuam. Hoc patet, quia omnia contingentia theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium. Visio autem extremorum veritatis contingentis et unionis eorum necessario causat evidentem certitudinem de tali veritate evidente. Quantum est etiam ex parte obiecti theologici ostendentis, talia vera nata sum videri in tali obiecto perpetuo, quantum est ex se. Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita.

212. Sed numquid cognitio eorum est scientia? Dico quod secundum illam rationem scientiae positam I *Posteriorum* [10], quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scien-

[10] Cf. supra n.208.

lo contingente no es ciencia, pues conocer lo contingente como necesario no equivale a conocer lo contingente; sin embargo, si se toma la palabra "ciencia" en el sentido usado por el Filósofo en el VI *Ethicorum*, es decir, en contraposición a la opinión o conjetura, bien puede decirse que la teología de lo contingente es ciencia, ya que consiste en hábito mediante el cual de manera categórica enunciamos las verdades.

213. *Teología como sabiduría.*—Sin embargo, puede decirse que la teología en sí misma es sabiduría, puesto que, en cuanto a los objetos necesarios que contiene, incluye evidencia, necesidad, certeza y objeto, que es perfectísimo, sublimísimo y nobilísimo. Y en cuanto a cosas contingentes, si éstas son acerca de las que se ven en sí como en objeto teológico, tiene evidencia manifiesta, y no evidencia mendigada de otros objetos anteriores a la misma; por donde la noticia que nos da acerca de las verdades contingentes se asemeja más a la inteligencia de los principios que a la ciencia de las conclusiones.

tia, quia cognoscere contingens ut necessarium, non est cognoscere contingens; tamen secundum quod Philosophus [11], accipit scientiam in VI *Ethicorum*, ut dividitur contra opinionem et suspicionem [12], bene potest de eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus.

213. *De theologia ut sapientia.*—Magis tamen proprie potest dici quod theologia est sapientia secundum se, quia de necessariis contentis in ea ipsa habet evidentiam et necessitatem et certitudinem, et obiectum perfectissimum et altissimum et nobilissimum [13]. Quantum autem ad contingentia, habet evidentiam manifestam de contingentibus in se visis ut in obiecto theologico, et non habet evidentiam mendicatam ab aliis prioribus; unde notitia contingentium ut habetur in ea magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum.

[11] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.4 (Z c.3,1139b15-18). Cf. supra n.145 nota 12.
[12] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.6 q.1 in corp. (I f.42B).
[13] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.6 q.2 in corp. (I f.43K-N).

II. Solución de la cuestión segunda

214. En cuanto a la cuestión segunda, digo que la teología no es subalterna de otra ciencia; la razón es porque, si bien el sujeto de la teología está subordinado, en cierto sentido, al de la metafísica, no recibe, sin embargo, de ésta principio alguno, pues no hay realidad teológica metafísicamente demostrable ni por principios del ser ni por argumentos sacados del concepto del ser.

Paralelamente la teología no subalterna a sí otra ciencia, pues ninguna recibe principios de la teología; toda ciencia, en efecto, tratándose de la materia de conocimiento, se resuelve, en última instancia, en principios inmediatos naturalmente conocidos.

215. Por el contrario, en cuanto a objetos cognoscibles, la resolución no termina sino en objeto cognoscible perfectísimo o, tratándose de un mismo objeto, en manera de conocerlo perfectísimamente; pero se conoce más perfectamente la línea en el Verbo que en virtud de la moción cognicional recibida de ella misma. Luego la resolución de las conclusiones acerca de la línea no termina sino viendo la línea o sus principios tal como se ven en el Verbo. Pero la resolución se logra por recurso al Verbo visto. Luego la resolución de toda conclusión o principio acerca de la línea tiene por término la visión del Verbo: luego la teología subalterna a sí las otras ciencias, a las cuales comunica evidencia.

216. A lo cual respondo diciendo que, aun cuando el metafísico, al conocer la quididad o totalidad de la línea, conozca más perfectamente el principio inmediato de la misma según quididad o según totalidad que el geómetra, quien sólo la conoce en confuso, sin embargo, semejante principio sería para el geómetra proposición inmediata evidente por sí misma. Y esta proposición del geómetra, de cuyos términos concebidos en confuso resulta nexo evidentemente verdadero, no se prueba, sino sólo se conoce más perfectamente por la proposición "per se nota" del metafísico; lo cual veríase más claro con sólo ser diversos los que por diversos motivos conocieran la línea, e igual la distinción de parte del objeto, aunque desigual la claridad.

Y así es en nuestro caso. El principio inmediato acerca de la línea, en efecto, puede manifestarse evidente respecto del entendiminto o en cuanto movido por la línea, o en cuanto (y aquí la evidencia es más clara) movido por el

II. Ad secundam quaestionem

214. Ad secundam quaestionem [14] dico quod haec scientia nulli subalternatur, quia licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicae, nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis [15].

Nec etiam ipsa sibi aliquam aliam subalternat, quia nulla alia accipit principia ab ipsa, nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota [16].

215. Contra: resolutio non stat in cognoscibilibus nisi ad perfectissimum cognoscibile, nec de eodem nisi ad ipsum perfectissime cognitum [17]; linea perfectius cognoscitur in Verbo quam per motionem sui ipsius; ergo resolutio conclusionum de linea non stat nisi ad quiditatem lineae vel ad principia de ea ut videntur in Verbo. Illa autem habetur per Verbum visum. Ergo resolutio quarumcumque conclusionum et principiorum stat ad visionem Verbi. Ergo illa subalternat sibi alias notitias, quibus omnibus dat evidentiam.

216. Ad hoc respondeo quod etsi metaphysicus cognoscens distincte quiditatem lineae vel totius perfectius cognosceret aliquod principium immediatum de linea vel de tot quam geometer, tantum confuse cognoscens lineam vel totum, tamen geometro est illa propositio immediata per se nota. Nec probatur per illam metaphysici, si ex conceptu confuso terminorum sit complexio vel conexio evidenter vera, sed tantum metaphysicus eandem per se notam perfectius cognoscit; hoc magis esset si tantum per diversa motiva cognosceretur linea a diversis et aeque distincte ex parte obiecti licet non aeque clare.

Ita in proposito. Principium immediatum de linea potest esse evidens intellectui moto a linea, et clarius evidens intellectui moto a Verbo ad notitiam lineae sicut linea clarius videtur;

[14] Cf. supra n.208.—De subalternatione scientiarum cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.13 [t.30] (A c.13,78*b*34-79*a*16).

[15] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.5 in corp. et ad 2 (f.53B.54H).

[16] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.4 arg.1-3 (I f.51A-52A).—Cf. THOMAS, *De veritate* q.14 a.9 in corp. (ed. Parmen. IX 241*b*): "Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui"; HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.5 ad 3 (f.54 I): Theologia "habet principia propria, superiora principiis omnium aliarum scientiarum. Subalternata autem scientia mendicando principia sua accipit a superiori scientia, quia nulla habet propria".

[17] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.4 arg. in opp. et in corp. (f.52A.52G-53G).

Verbo para conocer la línea según el modo de verla más claramente; sin embargo, de una manera de conocer el principio no se infiere la otra manera de conocer el mismo principio, el cual es principio "per se" según ambas maneras de conocimiento, aunque, sea ésta o aquélla la manera, lo conozcamos con mayor o menor claridad. Pero la subalternación exige como requisito que la noticia de los principios de la ciencia superior cause la de los principios de la ciencia inferior, etc.

tamen principium uno modo cognitum non demonstrat se alio modo notum, sed utroque modo est 'per se', licet clarius sic vel sic [18]. Subalternatio autem requireret quod notitias principiorum scientiae superioris esset causa notitiae scientiae inferioris [19], etc.

[18] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.7 q.5 in corp. (I f.53E).
[19] Cf. ib. q.4 ad 2 (f.53 I).

PARTE QUINTA

De la teología en cuanto ciencia práctica

CUESTION I

Si la teología es ciencia práctica o especulativa

217. Pregúntase si la teología es ciencia práctica o especulativa.

Y que no es ciencia práctica, se prueba de esta manera:

Primeramente por Io. 20: *Todas estas señales se han escrito para que creáis;* pero creer es acto especulativo, pues le sucede la visión; luego, etc.

218. Además, admítese que la ciencia práctica versa sobre objeto contingente, III *De anima* y I *Ethicorum;* pero el objeto de la teología no es contingente, sino necesario; luego, etc.

PARS QUINTA

De theologia quatenus scientia practica

QUAESTIO I

Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa

217. Quaeritur utrum theologia sit scientia practica vel speculativa.

Quod non sit practica, probatur:

Quia in Ioan.[1] 20: *Haec scripta sunt ut credatis;* credere est speculativum; quia ei succedit visio; ergo, etc.[2]

218. Praeterea, practica ponitur esse circa contingens, III *De anima*[3] et I *Ethicorum*[4], sed obiectum huius scientiae non est contingens, sed necessarium; ergo, etc.

[1] Io. 20,31.
[2] Cf. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* prol. q.4 arg.3 (3*ra*).
[3] ARISTOT., *De an.* III t.51 (Γ c.10,433*a*26-30).
[4] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* I c.2 (A c.1,1094*b*7.21-22); c.3 (c.1,1095*a*5-6); clarius in VI c.2 (Z c.2,1139*a*3-15). Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.36 q.4 in corp. (I f.234Q).

219. Además Boecio, *De Trinitate*, señala tres partes de la ciencia especulativa, una de las cuales, al decir del mismo, es la teología; y que hable de la teología en cuestión, es cosa clara, puesto que dice allí mismo del sujeto de la teología que consiste en la primera substancia, respecto de la cual afirma "que la divina substancia carece de materia".

220. Además, la ciencia especulativa, sea cualquiera, es más noble que toda ciencia práctica; pero de las ciencias la más noble es la teología; luego, etc. Pruébase la mayor: la ciencia especulativa, en efecto, es en gracia de sí misma, y la práctica en gracia del uso; añádase a esto que la especulativa, I *Metaphysicae*, es más cierta que la práctica.

221. Además, la teología se introdujo, cubiertas todas las necesidades, para ahuyentar la ignorancia; la preocupación de cosas necesarias, en efecto, impide investigar esta doctrina; luego la teología es especulativa. Y así es como arguye el Filósofo, I *Metaphysicae*, al probar que la metafísica es ciencia especulativa.

219. Item, Boethius [5] *De Trinitate* assignat tres partes speculativae, quarum una est theologia secundum eum; et quod loquatur de ista theologia, videtur, quia subdit ibi de subiecto illius quod subiectum eius est substantia prima, de qua dicit quod "substantia Dei materia caret" [6].

220. Item, practica omni aliqua speculativa est nobilior; nulla nobilior ista; ergo, etc. Probatio primae: tum quia speculativa est sui gratia, practica gratia usus, tum quia speculativa est certior, ex I *Metaphysicae* [7].

221. Item, haec inventa est omnibus necessariis exsistentibus propter fugam ignorantiae, quod apparet, quia sollicitudo circa necessaria impedit ab inquisitione huius doctrinae; ergo ipsa est speculativa. Sic enim arguit Philosophus [8] I *Metaphysicae* quod metaphysica sit speculativa [9].

[5] BOETHIUS, *De Trin.* c.2 (PL 64,1250; ed. PEIPPER, 152,4-13).

[6] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.8 q.3 arg.1 in opp. et a.19 q.1 arg. in opp. (f.65R.114A).

[7] ARISTOT., *Metaph.* I [c.2] (A c.2,982*a*14-16.25-28). Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.8 q.3 arg.2 in opp. et a.7 q.2 arg. in opp. (I f.65R.48 I).— Istud argumentum affert GUIL. DE NOTTINGHAM, *Sent.* prol. q.5 (cod. Cantabrig. GONVILLE-CAIUS 300,12*va*), ubi in margine notatur: "Argumentum Schyre" ("sed tenet oppositum" addit secunda manus).

[8] Ibidem (982*b*19-25): "Quare si ad ignorantiam fugiendam philosophati sunt, palam, quia propter scire studere persecuti sunt, et non usus alicuius gratia. Testatur autem ipsum quod accidit; nam fere cunctis exsistentibus quae sunt necessariorum ad voluptatem et eruditionem, talis prudentia inquiri coepit. Palam igitur, quia propter nullam ipsam quaerimus aliam necessitatem".

[9] Cf. HENRICUS GAND., ib. a.1 q.1 arg.4 in opp. et a.7 q.10 in corp. (f.1A.60B).

Por el contrario:

222. Rom. 13: *Fin de la ley es la dilección.*

Además, Mt. 22: *De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas.*

Además, San Agustín, *De laude caritatis*: "Aquél admite todo lo latente y todo lo patente en las divinas Letras, que guarda caridad en las costumbres". Todas estas autoridades prueban que el fin de la teología no es precisamente la especulación; pero la ciencia especulativa, según Avicena, I *Metaphysicae*, no intenta sino especular. Luego, etc.

CUESTION II

Si la teología, por su referencia a la "praxis" como a fin, se llama "per se" ciencia práctica

223. Respecto de lo cual se pregunta si la teología, por ordenarse a la "praxis" como a fin, se llama "per se" ciencia práctica.

22. Contra:

Rom. [10] 13: *Finis legis est dilectio.*

Item, Matth. [11] 22: *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.*

Item, Augustinus [12] *De laude caritatis*: "Ille tenet quidquid latet et quidquid patet in divinis sermonibus qui caritatem servat in moribus" [13].

Hae autem auctoritates probant quod ista scientia non est praecise propter speculari, sed speculativa nihil quaerit ultra speculari, secundum Avicennam [14] I *Metaphisicae a* (quaere eum ibi) [15].

QUAESTIO II

Utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica

223. Secundo quaeritur utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica.

[10] Rom. 13,10.

[11] Mt. 22,40.

[12] AUGUST., *Sermo 350, De caritate* II n.2 (PL 39,1534): "Ille itaque tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus qui caritatem tenet in moribus".

[13] AEGIDIUS ROM., *Sent.* prol. pars 4 q. un. in corp. (8*ra*).

[14] AVICENNA, *Metaph.* I c.1 (70*ra*).

[15] Cf. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* prol. q.4 in corp. (3*ra*).

Y que por eso se llama práctica, arguyo de esta manera:

Dice el Filósofo, III *De anima:* "El entendimiento, por extensión, se hace práctico, y el práctico difiere del especulativo por razón del fin".

224. Además, I *Metaphysicae:* "La ciencia práctica, por ser en gracia del uso, es menos noble que la especulativa". Argumento que no tendría eficacia si el uso no fuese "per se" fin de dicho hábito.

225. Además, II *Metaphysicae:* "Fin de la ciencia especulativa es la verdad, pero fin de la ciencia práctica es la obra".

226. Por el contrario:

El Filósofo, VI *Metaphysicae,* distingue las ciencias especulativas de las prácticas en relación a los objetos; distingue allí, en efecto, la ciencia práctica, así activa como factiva o artificial, de la especulativa, relacionándolas con el objeto y no con el fin.

Además, el Filósofo distingue, VI *Ethicorum,* el hábito discursivo o raciocinante del científico en orden al objeto

Arguo quod sic:

III *De anima* dicit Philosophus [1]: "Intellectus extensione fit practicus, et differt a speculativo fine" [2].

224. Item, I *Metaphysicae* [3]: "Practica est minus nobilis quam speculativa, quia gratia usus". Hoc argumentum non teneret nisi usus esset per se finis illius habitus.

225. Item, II *Metaphysicae* [4]: "Finis speculativae est veritas, finis autem practicae est opus" [5].

226. Contra:

VI *Metaphysicae* distinguit Philosophus [6] scientias practicas a speculativis penes obiecta, sicut patet; ibi enim distinguit scientiam practicam, tam activam quam factivam, a speculativa penes obiectum et non penes finem.

Item, VI *Ethicorum* [7] distinguit ratiocinativum a scientifico

[1] ARISTOT., *De an.* III t.49 (Γ c.10,433*a*14-15): "Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus est, differt autem a speculativo fine".

[2] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* VIII q.1 in corp. (f.300D) et *Summa* a.36 q.4 in corp. (I f.234Q).

[3] ARISTOT., *Metaph.* I [c.2] (A c.2,982*a*14-16).

[4] Ib. II t.3 (α c.1,993*b*20-21).

[5] Cf. GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* X q.11 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 355); HENRICUS GAND., *Quodl.* VIII q.1 in corp. (f.300D) et *Summa* a.8 q.3 arg.1 (f.65R); RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* prol. q.4 arg.1 in opp. (3*ra*).

[6] ARISTOT., *Metaph.* VI t.1 (E c.1,1025*b*18-28).

[7] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.2 (Z c.2,1139*a*3-15).

necesario y contingente; luego la ciencia es "per se" práctica por referencia al objeto, y no por referencia a la "praxis" como a fin.

Por último, el Filósofo, III *De anima,* señala como objeto de la ciencia práctica el bien, no cualquiera, sino agible y contingente; luego la ciencia es "per se" práctica por razón del objeto, y no por razón de la "praxis" como fin.

227. Y para resolver estas cuestiones empiezo por aceptar un principio general admitido por todos, a saber: El hábito práctico se extiende de alguna manera a la "praxis". Viniendo, pues, a lo particular, hase de ver: primero, en qué consiste la "praxis", a la cual, según se admite, se extiende el conocimiento práctico; segundo, cómo se extiende el conocimiento práctico a la "praxis", y tercero, de dónde viene a la "praxis" semejante extensión.

I. Concepto de la "praxis"

228. Viniendo, pues, a lo primero, digo que la "praxis", a la cual se extiende el conocimiento práctico, consiste en acto de potencia no intelectiva, el cual, por una parte, es naturalmente posterior a la intelección, y, por otra, a fin de que sea recto, es de suyo productible según la intelección que rectamente procede del entendimiento.

penes necessarium obiectum et contingens [8]; igitur scientia est practica per se ex obiecto: non igitur ex praxi ut fine.

Item, III *De anima* [9] assignat obiectum practicae bonum non quodcumque sed agibile et contingens; igitur scientia est practica per se ex obiecto: non igitur ex praxi ut a fine.

227. Ad istas quaestiones solvendas accipio unum generale quod ab omnibus conceditur, scilicet quod habitus practicus aliquo modo extenditur ad praxim. In speciali igitur videndum est: primo, quid praxis sit ad quam dicitur cognitio practica extendi; secundo, qualiter cognitio practica extenditur ad praxim illam; tertio, a quo habet cognitio talem extensionem.

I. Quid sit praxis

228. Dico igitur primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus.

[8] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.36 q.4 in corp. (I f.234Q).

[9] ARISTOT., *De an.* III t.51 (Γ c.10,433*a*26-30).

En cuanto a la primera condición, es cosa clara. La razón es porque, mientras quedamos en actos precisamente intelectuales, no cabe extensión del entendimiento, pues el entendimiento no tiende fuera de sí sino en cuanto dice respecto a un acto de potencia distinta del mismo.

Y si a esto objetas que un acto de entendimiento se extiende a otro en cuanto lo dirige, doyte por respuesta que no por eso, tal como hablamos al presente, el segundo acto se llama "praxis" ni el primero conocimiento práctico, pues, de ser así, seguiríase que la lógica, a la cual pertenece dirigir los actos del raciocinio, sería ciencia práctica.

229. En cuanto a la segunda condición, pruébase diciendo que tanto los actos que no se ordenan al entendimiento—los vegetativos—, como los actos que preceden al entendimiento—los sensitivos—, en cuanto anteriores a la intelección, no se llaman "praxis" ni admiten extensión de la noticia práctica. Análogamente no son "praxis" los actos del apetito sensitivo, en cuanto preceden a los actos del entendimiento, pues, así considerados, son comunes a nosotros y a los brutos. Y que respecto de tales actos se

Prima condicio apparet, quia stando praecise in actibus intellectus nulla est extensio intellectus, quia non extra se tendit nisi ut actus eius respicit actum alterius potentiae.

Et si dicas unum actum intellectus extendi ad alium[10], directum per illum, non propter hoc secundus est praxis, ut modo loquimur, nec primus cognitio practica, quia tunc logica esset practica, quia dirigit in actibus discurrendi.

229. Secunda condicio patet, quia actus non habentes ordinem ad intellectum, cuiusmodi sunt actus vegetativi, ac naturaliter praecedentes intellectum, ut actus sensitivi, non dicuntur praxes, nec ad eos extendi notitia practica ut sunt priores intellectione. Similiter actus potentiae appetitus sensitivi quatenus praecedit actum intellectus non est praxis; hoc enim modo communis est nobis et brutis. Nec respectu istorum actuum est

[10] HENRICUS GAND., *Summa* a.36 q.4 in corp. (I f.235T) : "... intellectus practicus qui speculativus est de huiusmodi, de operandis vel non operandis, multoties intelligit timendum aut laetum, et non praecipit fugere aut imitari: et sic ex ista prima operatione sua non causat motum. Et quod amplius est, cum huiusmodi intellectus a sua speculatione practica iam dicta extendat se per intelligentiam ad id quod operandum est, et dicat atque determinet quia aliquid fugiendum est aut imitandum—quod est eius opus secundum et completivum—non adhuc fit motus, quia voluntas bene agit secundum desiderium contra intellectus determinationem, ut patet in [in-]continente, tamquam alterius potentiae—ut voluntatis scilicet et appetitus—sit agere secundum scientiam, et non ipsius scientiae practicae!"; *Quodl.* VIII q.1 in corp. (f.300D).

extienda el conocimiento práctico, sólo cabe cuando el conocimiento modera de algún modo tales actos, y éstos, así moderados, siguen de algún modo a la intelección reguladora.

230. De estas dos conclusiones síguese un corolario, a saber: la "praxis" a que se extiende el hábito práctico consiste en acto de voluntad, sea elícito, sea imperado. Ningún otro acto, en efecto, distinto de la intelección o fuera de la intelección, es esencialmente posterior a la intelección, pues todos los demás actos, sean cuales fueren los que comunican en el mismo concepto, pueden preceder al acto intelectivo, como es de ver discurriendo por los actos de todas las potencias.

231. Pruébase esto mismo por otro argumento: "Praxis", en efecto, es acto que está bajo el dominio del cognoscente. Y que esto sea así, se prueba por Aristóteles, VI *Ethicorum*. La razón es porque el artífice ha menester virtud o habilidad para obrar rectamente; pero no la ha menester respecto de lo que no está bajo su dominio; luego el artífice tiene bajo su dominio la producción de la obra. Luego "a fortiori" el varón prudente, siendo como es formalmente virtuoso, tiene bajo su dominio la acción. Consecuencia ulterior: Si toda "praxis" está bajo el dominio del cognoscente y no hay cosa que esté bajo el do-

aliqua cognitio practica, nisi quia aliquo modo est moderativa istorum actuum et isti actus sequuntur intellectionem moderativam ut sunt per ipsam moderati.

230. Ex his duabus condicionibus sequitur corollarium, quod videlicet praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus, nam nullus alius actus ab intellectione vel praeter intellectionem essentialiter posterior est intellectione, quia quicumque alius detur actus eiusdem rationis cum ipso, posset esse prior, sicut patet discurrendo per actus potentiarum omnium.

231. Hoc patet secundo sic, quia praxis est actus qui est in potestate cognoscentis. Quod probatur ex VI *Ethicorum*[11], quia artifex eget virtute ad recte agendum; non autem indiget virtute respectu illius quod non est in potestate sua; igitur artifex in potestate sua habet factionem: multo magis prudens habet in potestate sua actionem, quia est formaliter virtuosus. Ex hoc ultra: si omnis praxis est in potestate cognoscentis et

[11] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.6 (Z c.5,1140b22) : "artis quidem est virtus, prudentiae autem non est". Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* XIII q.10 ad 1 (f.534S).

minio de la voluntad sino el acto de la misma, elícito o imperado, síguese como antes lo que se intenta.

232. Contra esta condición parece seguirse que, de admitirla, tendríamos intelección que sería "praxis", pues cabe intelección que sea imperada por la voluntad a manera como son imperados los actos de las otras potencias. Y entonces se saca ulterior consecuencia. Luego la primera condición, es decir, que la "praxis" consiste en acto de potencia distinta del entendimiento, es falsa.—Respecto de lo cual respondo: si bien la especulación viene a significar operación y así, en la acepción lata de la palabra, es "praxis", sin embargo, si por "praxis" se entiende solamente la operación a la cual puede extenderse el entendimiento, ninguna intelección es "praxis"; y tal es el sentido que se da a la "praxis" cuando decimos que se extiende a la misma el conocimiento práctico. Por tanto, cuando se arguye diciendo: La intelección es acto imperado por la voluntad; luego es "praxis", infiérese consecuencia falsa, aun cuando según sentido lato pueda concluirse: Luego la intelección es "praxis", es decir, práctica. Ella, en efecto, es de suyo apta para recibir como "per accidens" tal denominación por la "praxis" a la que puede extenderse, sin que por ello sea término de extensión semejante. Y, por el contrario, acepto de buen grado que toda "praxis" consiste en acto de la voluntad, ya elícito, ya imperado. Por

nihil est in potestate voluntatis nisi vel actus elicitus vel imperatus, sequitur propositum ut prius [12].

232. Contra istam condicionem videtur sequi quod tunc aliqua intellectio erit praxis, quia aliqua potest esse actus imperatus voluntatis sicut actus alterius potentiae imperatur ab ipsa. Et tunc ultra: ergo prima condicio est falsa, quod scilicet praxis est operatio alterius potentiae ab intellectu.—Respondeo: licet speculatio sit quaedam operatio et ita praxis, extendendo nomen, tamen ut praxis dicitur sola operatio ad quam intellectus potest extendi, nulla intellectio est praxis; et hoc modo accipitur praxis quando ad praxim dicitur cognitio practica extendi. Cum ergo arguitur 'intellectio est imperata a voluntate, ergo est praxis', non sequitur, sed sequitur: 'ergo est praxis vel practica'; ipsa enim nata est denominari quasi accidentaliter a praxi ad quam est extensibilis, non autem potest esse terminus talis extensionis. Tamen e converso bene concedo, quod omnis praxis est actus elicitus voluntatis vel imperatus. Unde ex ista

[12] Cf. supra n.230.

donde resulta que inferir de esta segunda condición consecuencia contraria a la primera es incurrir en falacia del consecuente admitiendo el consecuente.

233. Y, por último, en cuanto a la condición tercera, pruébase, primero, por la sentencia del Filósofo, VI *Ethicorum*, según la cual requisito necesario para toda elección recta es la recta razón. Y no ya la elección estrictamente tal, sino, por igual título, toda volición recta exige recta razón conforme a la cual tenga origen; pero toda "praxis" o es volición o sigue a la volición, como consta por el corolario precedente; luego toda "praxis", a fin de que sea recta, es de suyo productible conforme a la recta razón.—Y se prueba, segundo, por la sentencia de San Agustín, XV *De Trinitate*, según la cual el entendimiento entiende para sí y para las demás potencias. Ahora bien, así como puede juzgar de sus propios actos, así también puede juzgar de los actos pertenecientes a las demás potencias; luego el entendimiento puede juzgar de un acto naturalmente posterior al suyo antes de que sea producido; y, por lo mismo, cuando el entendimiento juzga rectamente, es preciso que el acto posterior al suyo, si ha de ser recto, dimane conformándose con el juicio recto del entendimiento.

secunda condicione inferre oppositum primae, est facere fallaciam consequentis ponendo consequens.

233. Tertia condicio probatur. Tum ex dicto Philosophi [13] V *Ethicorum*, quod electio recta necessario requirit rationem rectam. Quod non tantum est verum de electione stricte sumpta, sed pari ratione de quacumque volitione recta, quod ipsa requirit rationem rectam cui conformiter eliciatur; omnis autem praxis vel est volitio vel sequens volitionem, ex corollario praecedente [14], ergo omnis praxis ad hoc ut sit recta nata est conformiter elici rationi rectae.—Tum ex dicto Augustini[15] XV *De Trinitate*, quod intellectus intelligit sibi et aliis. Igitur sicut potest iudicare de actu suo, ita potest iudicare de actibus aliarum potentiarum; igitur de actu naturaliter posteriore actu suo prius naturaliter potest iudicare quam ille actus eliciatur; et per consequens, si recte iudicet, oportet istum actum conformiter elici si debeat esse rectus.

[13] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139*a*22-25).
[14] Cf. supra n.230.
[15] AUGUST., *De Trin.* XV c.6 n.10; c.7 n.13 (PL 42,1064.1066-1067); X c.3 n.5; c.7 n.10; c.9-10 n.12-14 et 16 (PL 42,976.979.980-981); XIV c.4 n.7 (PL 42,1040).

234. Como consecuencia de estas dos últimas condiciones de la "praxis" se infiere que el acto imperado de la voluntad no es "praxis" de manera inmediata, sino que lo es por derivación o "per accidens"; la razón es que el acto voluntario imperado ni es inmediatamente posterior a la intelección ni inmediatamente productible de suyo en conformidad con la recta razón. Luego debe admitirse un acto que según respecto inmediato sea "praxis"; pero tal acto no es sino la volición, merced a la cual participa el acto imperado de las condiciones ya dichas; luego la razón primera e inmediata de la "praxis" consiste en el acto elícito de la voluntad.

Y ahora otra consecuencia. Siempre que una cosa es de manera originariamente inmediata, tal cosa unida con otra cosa, si pudiese separarse de ésta, seguiría siendo aún tal cosa; luego el acto de la voluntad, pudiendo separarse del acto procedente de otra potencia, una vez separado del mismo, seguirá siendo "praxis". Pero sepárase, de hecho, cuando versa sobre objetos exclusivamente suyos, ante los cuales no pueden actuarse las otras potencias, como ocurre cuando se trata de objetos inmateriales; luego el acto de la voluntad llega a todos ellos, y sólo ese acto es "praxis".

235. Pruébase en segundo lugar a base de la investigación que acerca del principio motivo hace el Filósofo, III *De anima*, quien, después de probar que hay dos motivos, a saber: la voluntad o apetito y la razón, añade: "El entendimiento no mueve sin que concurra el apetito, pues la voluntad es apetito". Y consiguientemente dice que los dos apetitos son a veces contrarios entre sí; y de ahí, según el mismo, la necesidad de admitir principio motivo específicamente uno, por cuanto común a ambos apetitos es la razón de la especie intermedia, es decir, la razón del apetito. Según lo cual quiere expresamente el Filósofo que así el apetito sensitivo como la voluntad tengan correspondiente razón motiva: el apetito sensitivo junto con los sentidos y la imaginación, y la voluntad en consorcio con el entendimiento y la razón. Luego así como el acto del apetito sensitivo inmanente en él, cuando dice conformidad con el acto intelectivo, verdaderamente es "praxis", así también el acto de la voluntad, la cual se admite por igual como principio motivo, habrá de reducirse a verdadera "praxis", pues condición suya es seguir siempre al entendimiento; y esto aun cuando el acto de la voluntad subsista solo sin el cortejo de actos imperados, o lo que es más todavía, aun cuando coexista con un acto del apetito sensitivo contrario al imperado, como quiera que la voluntad, en cuanto a veces tiene a ese apetito como contrario, es principio motivo y operativo, cuyo término de acción se llama "praxis".

234. Ex duabus condicionibus praxis ultimis [16] sequitur quod actus imperatus a voluntate non est primo praxis sed quasi per accidens, quia nec primo est posterior intellectione nec primo natus elici conformiter rectae rationi. Oportet ergo aliquem alium actum esse primo praxim; ille non est nisi volitio, quia per illam habet actus imperatus dictas condiciones; ergo prima ratio praxis salvatur in actu elicito voluntatis.

Et tunc ultra: quandocumque aliquid est primo tale coniunctum cum alio, si posset separari ab illo adhuc esset tale; igitur si actus voluntatis potest separari ab actu alterius potentiae, separatus ab illo posteriore iste erit praxis. Separatur autem circa quodcumque quod potest esse obiectum actus voluntatis circa quod non potest esse actus alterius potentiae, cuiusmodi sunt omnia immaterialia; igitur circa omne tale est actus voluntatis, et ille solus est praxis.

235. Secundo hoc idem probatur ex intentione Philosophi [17] III *De anima*, ubi inquirens principium motivum, postquam conclusit duo esse motiva, videlicet voluntatem sive appetitum et rationem, subdit: "Intellectus non movet sine appetitu, voluntas enim appetitus est". Et consequenter dicit [18] quod appetitus duo quandoque sibi sunt contrarii: ideo est ponere quasi unum movens specie, quia duobus appetitibus commune est ratio speciei intermediae, scilicet ratio appetitus. Vult ergo expresse quod sicut appetitus sensitivus habet rationem motivi cum sensu et phantasia, ita voluntas habet rationem principii motivi cum intellectu et ratione. Igitur sicut actus appetitus sensitivi sine quocumque transitu ad extra est vere praxis quando sequitur actum intellectus, ita actus voluntatis, qui ponitur aeque principium motivum, erit vere praxis, quia semper sequitur actum intellectus; et hoc etiam si sit solus, sine actu imperato, immo cum actu in appetitu sensitivo opposito illi quem imperare, quia ipsa ut habens appetitum illum quandoque contrarium, est principium motivum et operativum, cuius operatio sit praxis.

[16] Cf. supra n.228 et 229.233.

[17] ARISTOT., *De an.* III t.49 (Γ c.10,433*a*17-18): "Quare rationabiliter haec duo videntur moventia: appetitus et intelligentia practica"; t.50 (col.533*a*22-23): "intellectus non videtur movens sine appetitu: voluntas enim appetitus est".

[18] ARISTOT., *De an.* III t.53-54 (Γ c.10,433*b*5-13).

II. MANERA COMO SE EXTIENDE EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO A LA "PRAXIS"

236. Del artículo primero se infiere el segundo, pues la extensión de que aquí se trata consiste en doble relación aptitudinal, de las cuales una es relación de conformidad y otra relación de prioridad natural. En cuanto a la de prioridad, consta por lo ya aducido del Filósofo, VI *Ethicorum;* y en cuanto a la de conformidad, pónese de manifiesto allí mismo, donde se dice que "la verdad de la consideración práctica consiste en mostrarse evidente al apetito recto".

237. Y he dicho relación *aptitudinal,* porque ni una ni otra exige ser relación actual. Que la "praxis", en efecto, que dice conformidad con la consideración, siga actualmente a la consideración, es del todo accidental y contingente respecto de la consideración; y es que si la "praxis" hubiera de explicarse por razón de la extensión actual, no tendríamos como necesaria ninguna consideración práctica, sino una manera de consideración, a veces práctica y a veces especulativa, explicación que es nula por completo; por donde se sigue que basta doble extensión aptitudinal o doble aptitud para extenderse.

II. QUALITER COGNITIO PRACTICA EXTENDATUR AD PRAXIM

236. Ex hoc articulo[19] patet secundus[20], nam ista extensio consistit in duplici relatione aptitudinali, videlicet conformitatis et prioritatis naturalis: de prioritate patet per illud quod iam adductum est de VI *Ethicorum*[21]; de conformitate habetur ibidem, ubi dicit quod "veritas considerationis practicae est confesse se habens appetitui recto".

237. 'Aptitudinali' dixi, quia neutra relatio requiritur actualis. Quod enim praxis actualiter sequatur considerationem quae sit conformis ipsi considerationi, hoc omnino est accidentale considerationi et contingens; si enim ab actuali extensione diceretur praxis, nulla esset necessario practica, sed eadem quandoque practica quandoque speculativa, quod nihil est; igitur sufficit duplex aptitudinalis extensio sive aptitudo ad extensionem.

[19] Cf. supra n.228-235.
[20] Cf. supra n.227.
[21] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139*a*29-31) : "practici autem et intellectivi [opus est] veritas confesse habens appetitui recto". Cf. supra n.231.233.

Declárase esto mismo diciendo que, según comúnmente se admite, el conocimiento se extiende a la "praxis" como la noticia directiva al objeto dirigido y la noticia normativa al objeto regulado. Sin embargo, decir del conocimiento que es naturalmente anterior y conforme a la "praxis" no es decir del mismo que se ha conformado, como con acto naturalmente anterior, con la "praxis"; significa, por el contrario, que el conocimiento ejerce eficacia conformativa respecto de la "praxis", naturalmente posterior a la intelección, o que el conocimiento es acto, al cual debe conformarse la "praxis", y en esto consiste ser dirigida y regulada la "praxis" por el conocimiento. Y si esta manera que el conocimiento tiene de dirigir y regular la "praxis" incluye o no causalidad, es cuestión que se tratará en la distinción 25 del segundo libro.

238. Además, de esto se infiere que lo práctico y lo especulativo no son diferencias esenciales del hábito o de la ciencia o de la noticia en común. La razón es porque lo práctico dice doble respecto aptitudinal que de la noticia, que es como algo absoluto, va a la "praxis" como a término; y lo especulativo, en cambio, suprime ese doble respecto; pero es de saber que ni el respecto ni la privación del respecto es de la esencia de lo absoluto, sino una como división del género por las propiedades de las especies, como en el caso en que se dividiese el número en par e impar, y la línea en recta y curva. Noticias hay, en

Hoc declaratur, quia conceditur communiter cognitio practica extendi ad praxim ut directiva ad directum sive ut regulativa ad regulatum. Cognitionem autem esse priorem naturaliter praxi et ei conformem, non est esse conformatam praxi quasi priori, sed est esse conformativam praxis quasi posterioris, sive, est esse cui praxis sit conformanda, quod est cognitionem dirigere et regulare in praxi. Utrum autem sic dirigere vel conformare praxim sibi sit aliqua efficientia in cognitione respectu praxis, de hoc distinctione 25 secundi libri[22].

238. Ex isto secundo patet quod practicum et speculativum non sunt differentiae essentiales habitus vel scientiae vel notitiae in communi, quia practicum dicit respectum duplicem aptitudinalem notitiae, quae est quasi quoddam absolutum, ad praxim ut ad terminum, et speculativum privat illum respectum duplicem; sed nec respectus nec eius privatio est de essentia absoluti, sed est quasi divisio generis per proprias passiones specierum, sicut si divideretur numerus per par et impar, et

[22] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II *Suppl.* d.25 q. un.

efecto, a las que lo práctico conviene "per se", en cuanto causa intrínseca, según el segundo modo del predicado en el sujeto, y noticias a las cuales conviene lo especulativo.

III. Por qué se extiende el conocimiento a la "praxis"

239. *Opinión primera.*—El tercer artículo nos ofrece varias opiniones. La primera de ellas, en efecto, es de los que piensan que una cosa es aquello por donde se llama práctico el entendimiento, y otra aquello por donde nace al acto o al hábito ser práctico. Y que esto sea así, pruébase de esta manera: Verdad operable y verdad no operable, en efecto, son objetos especiales formalmente diversos, debido a los cuales se distingue lo que se refiere "per se" a los mismos—al acto o al hábito, por ejemplo, que se llaman prácticos en relación con las cosas operables—; pero el entendimiento no se dice práctico si no es operativo, y no es operativo sino el que aprehende la ordenación a la obra, aprehensión que sólo consigue movido por la apetencia del fin; y esto de suerte que el entendimiento práctico necesariamente incluya en su acto, no según inclusión formal de lo que es de la esencia del acto, sino según referencia connotativa, la ordenación al deseo del

linea per rectum et curvum. Alicui enim notitiae convenit practicum per se secundo modo ex causa intrinseca praedicati in subiecto, alicui speculativum.

III. A quo habeat cognitio extensionem ad praxim

239. *Opinio prima.*—Circa tertium articulum [23] sunt opiniones, quarum una [24] est talis, quod ab alio dicitur intellectus practicus et ab alio actus vel habitus. Hoc sic: verum operabile et non operabile sunt obiecta specialia, formaliter diversa, ideo per se distinguunt illa quae per se respiciunt ipsa, puta et actus et habitus, qui dicuntur practici quia circa operabile; sed intellectus non dicitur practicus nisi sit operativus, qualis non est nisi ille apprehendit ordinem ad opus—quod non facit nisi motus ex appetitu finis, ita quod practicus intellectus includit in suo actu, non formaliter de essentia actus sed connotando, ordinem necessario ad desiderium finis explicite et eorum quae

[23] Cf. supra n.227.
[24] Godefridus de Font., *Quodl.* X q.11 in corp. (ed. Hoffmans in PhB IV 349-352); Thomas, *De veritate* q.3 a.3 in corp. (ed. Parmen. IX 57b-58a) et *S. theol.* I q.79 a.11 in corp. (V 278b).

fin: explícitamente respecto del fin e implícitamente respecto de las cosas que se refieren al fin. Luego como quiera que ordenarse de hecho una verdad de especulación a la obra, en caso que adventiciamente sobreviene a tal verdad de especulación—no es cosa adventicia, por el contrario, respecto de semejante verdad que ella sea ordenable a la obra—, síguese que la diferencia entre el entendimiento especulativo y práctico es accidental y, por consiguiente, connotativo de algo extraintelectual, mientras la que existe entre hábitos y actos es formal, según se distingue formalmente el objeto operable del no operable. Por lo cual se dice en el III *De anima* que el entendimiento especulativo se distingue del práctico por razón del fin; y en el VI *Ethicorum* se añade: "El bien del entendimiento práctico consiste en la verdad que se manifiesta evidente al apetito recto".

Ejemplo: El entendimiento especulativo aprehende la sanidad como bien conveniente, el apetito la apetece y sigue luego el entendimiento práctico considerando que la sanidad debe ser conseguida. Ahora bien, mientras permanece el deseo del fin, el entendimiento práctico, guiado del principio "todo aquello que hace al logro de lo mejor, debe procurarse", continúa discurriendo, y el discurso termina en la conclusión última del consejo; y así resulta que todo

sunt ad finem implicite—; quapropter cum speculabile ordinari ad opus accidat speculabili (licet ordinabile esse non accidat ei), differentia inter speculativum intellectum et practicum inde proveniens erit accidentalis [25] et per respectum ad aliquid extra intellectum, licet differentia habituum et actuum sit formalis secundum differentiam formalem obiecti operabilis et non operabilis. Unde in III *De anima* [26] dicitur quod intellectus speculativus et practicus differunt fine, et VI *Ethicorum* [27]: "Bonum intellectus practici est verum confesse se habens appetitui recto".

240. Exemplum: intellectus speculativus apprehendit sanitatem ut bonum conveniens, appetitus apetit illam, et sequitur aliquo modo consideratio intellectus practici quod sanitas est acquirenda. Stante igitur desiderio finis, intellectus practicus ex hoc principio, 'illud per quod melius potest acquiri, est procurandum', procedit discurrendo, et terminatur discursus in ultima conclusione consilii; et totus iste discursus sicut sumit

[25] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.36 q.4 in corp. et ad 1 (I f.235V-X).
[26] Aristot., *De an.* III t.49 (Γ c.10,433a14-15).
[27] Aristot., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139a29-31).

este discurso, así como empieza por la aprehensión del fin deseado, así también se desenvuelve, a la luz de la misma aprehensión, en dirección al fin; presupone, por tanto, el deseo del fin deseado y ordena el consejo a elección subsiguiente.

241. Contra esta opinión—la cual, para decirlo en breve, consiste en admitir la distinción entre el entendimiento especulativo y el práctico en función de la relación al fin que adventiciamente recae en el objeto, y la diferencia de los hábitos especulativos y prácticos en función de la relación que tienen con objetos distintos especiales y formales— se objeta, primero, lo que el II *Metaphysicae* enseña respecto de los hábitos: "Fin de la ciencia especulativa es la verdad, y fin de la ciencia práctica la obra."

242. Objétase, segundo, que entonces el hábito práctico subsistiría en el entendimiento especulativo, y, sin embargo, el entendimiento especulativo, por razón del hábito en él existente, no se llamaría práctico; lo cual es inconveniente, pues la potencia, revestida de hábitos que son según la naturaleza, recibe denominación de cada hábito.

243. Respecto de la objeción primera, responden algunos que la ciencia práctica, en cuanto su objeto es operable "per se", tiene por fin la obra en potencia o aptitud; pero el objeto operable se considera según tal hábito en universal consideración insuficiente para que sea accesible a la operación particular o "en acto"; y porque en la línea de lo bueno mejor es el acto que la potencia, requiérese por eso consideración particular o "en acto"; y tal consideración se produce por hábito distinto de la ciencia práctica, el cual radica sólo en el entendimiento práctico.

Y respecto de la objeción segunda se responde que el entendimiento especulativo puede llamarse, por denominación, práctico, y esto no "simpliciter" o absolutamente, sino de manera que la denominación se le derive de parte del hábito.

244. Por el contrario: Luego ambas cosas, hábito y actos prácticos, pueden hallarse en el entendimiento especulativo, pues el acto y el hábito por naturaleza prácticos, pueden existir en el entendimiento sin admitir relación con el acto de la voluntad, tal como se admite por algunos.

Y aquí digo que concederían el consecuente, pero admitiendo en el entendimiento práctico otro hábito producido tanto por los actos prácticos como por los actos del entendimiento práctico.

245. Por el contrario: El hábito práctico producido por actos prácticos sería suficiente para las mismas cosas, en orden a las cuales se admite el hábito producido por

principium ex apprehensione finis desiderati, qui est primum obiectum intellectus practici, ita est ut illa inventa ad finem, operetur, et ideo voluntatem finis praesupponit et ad electionem sequentem consilium ordinatur.

241. Contra hanc opinionem—quae, ut breviter dicam, in hoc consistit quod distinctionem intellectus practici et speculativi ponit penes finem qui accidit obiecto, sed habitus speculativus et practicus differunt et distinguuntur penes obiectorum specialium differentiam formalem—arguitur, quia de habitibus dicitur II *Metaphysicae* [28]: "Finis speculativae veritas, practicae autem opus".

242. Similiter, tunc habitus practicus erit in intellectu speculativo nec intellectus illo habitu dicetur practicus, quod videtur inconveniens, quia omni habitu denominatur habens secundum naturam habitus.

243. Respondent ad primum [29] quod scientiae practicae finis est opus in potentia et aptitudine, in quantum eius obiectum est operabile per se; sed obiectum operabile consideratur secundum habitum istum in universali, quae consideratio non sufficit ad hoc quod subiiciatur operationi in actu et in particulari; quia actus est melior potentia in bonis, ideo requiritur talis consideratio particularis et in actu: illa autem est per alium habitum a scientia practica, et ille habitus alius solum est in intellectu practico.

Ad secundum [30] dicit quod denominative potest dici practicus, non simpliciter sed intelligendo denominationem fieri ab habitu.

244. Contra: igitur habitus et actus practicus esse possunt in intellectu speculativo, quia habitus vel actus ex natura sua practicus potest esse in intellectu sine relatione tali ad actum voluntatis, qualem ponit.

Consequens concederet, sed alium habitum poneret posse haberi in intellectu practico, ex actibus non tantum practicis sed ex actibus intellectus practici generatum.

245. Contra: habitus practicus generatus ex actibus practicis sufficeret ad eadem ad quae ille alius generatus ex acti-

[28] ARISTOT., *Metaph.* II t.3 (α c.1,993b20-21).
[29] GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* X q.11 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 355). Cf. supra n.241.

[30] Ibidem. Cf. supra n.242.

los actos del entendimiento práctico, pues la voluntad, cuyo es imperar la consideración en gracia de tal fin, no le comunica, en sus funciones moderadoras, otra manera de naturaleza ni, por consiguiente, al hábito resultante de la consideración.

246. Además, admitiendo la dicha opinión, tendríamos muchos accidentes de la misma especie en el mismo sujeto; de la relación o no relación de la voluntad, en efecto, no depende la distinción específica de tal o cual acto; luego tampoco la del hábito.

247. Además, contra la misma opinión en sí arguyo de esta manera: Con más razón se denomina el sujeto por la condición "per se" y esencial de su accidente que por la condición accidental del mismo; luego si el entendimiento puede llamarse práctico por la condición accidental de su hábito—por ejemplo, por referirse a la voluntad que ordena el acto del mismo a otro objeto—, con mayor razón recibirá tal denominación de la relación esencial del acto, por cuya causa el acto se llama esencialmente práctico. De lo cual resulta que el entendimiento se llama práctico por aquello en cuya virtud son prácticos el hábito y el acto, aun cuando tal calificación no se aplique al hábito y al acto tan accidentalmente como el entendimiento, respecto del cual es accidente "per accidens".

bus intellectus practici, quia voluntas imperans considerationem propter talem finem non dat aliam rationem considerationi in dirigendo, nec per consequens habitui generato ex considerationibus.

246. Item, tunc multa accidentia eiusdem speciei erunt in eodem. Non enim propter ordinem voluntatis vel non-ordinem potest poni distinctio specifica actus huius et illius, similiter nec habitus.

247. Item, tertio, contra opinionem in se[31] arguo sic: subiectum magis denominatur a per se condicione sui accidentis et essentiali quam a condicione illius accidentali; igitur si intellectus potest dici practicus ex condicione accidentali sui habitus, puta ex ordine voluntatis ordinantis actum eius ad aliud, multo magis potest dici practicus ex ordine essentiali actus quo actus dicitur essentialiter practicus. Ideo ab eodem videtur intellectus dici practicus a quo habitus et actus, licet non ita accidentaliter dicatur istud de habitu et actu sicut dicitur de intellectu, respectu cuius est accidens per accidens.

[31] Cf. supra n.239-240.

248. *Opinión segunda.*—Hay otra manera de pensar, según la cual lo que hace que acto y hábito se llamen prácticos es no sólo el fin, sino también la extensión del conocimiento práctico a la "praxis", extensión que se hace respecto del fin.

Las autoridades en favor de esta opinión van señaladas más arriba.

249. También aquí se arguye por varias razones. De las cuales la primera es como sigue: el hábito, en efecto, se llama práctico o por razón del objeto o por razón del fin. No por razón del propio objeto, pues el entendimiento se hace, por extensión, práctico, lo cual no se verifica sino respecto del entendimiento, primero, especulativo y, después, cuando se extiende a la obra, práctico; luego caben acerca del mismo objeto dos maneras de consideración: una práctica y otra especulativa.

250. En cuanto a la segunda razón consiste en que la medicina se divide en especulativa y práctica; y, sin embargo, la medicina trata de un mismo sujeto, es decir, de la sanidad o cuerpo sanable.

251. Y, por último, la tercera razón es así: dícese práctico el acto porque es moralmente bueno o malo; pero

248. *Opinio secunda.*—Aliter dicitur quod illud a quo habitus et actus dicuntur practici est finis et extensio cognitionis practicae ad praxim quae est extensio ad finem[32].

Pro hac opinione auctoritates positae sunt prius[33].

249. Arguitur etiam per rationem[34]. Primo sic, quia aut habitus dicitur practicus ab obiecto, aut a fine. Non ab obiecto proprio, quia intellectus 'extensione fit practicus', quod non est verum nisi de eodem intellectu speculativo et postea practico extenso ad opus; igitur circa idem obiectum potest esse consideratio speculativa et practica.

250. Secundo sic, quia medicina dividitur in speculativam et practicam, et tamen ipsa est de aliquo eodem subiecto, ut de sanitate vel de corpore sanabili.

251. Item, actus dicitur practicus quia bonus vel malus moraliter, bonitas et malitia moris competunt actui ex cir-

[32] HENRICUS GAND., *Quodl.* VIII q.1 in corp. (f.300D); XII q.22 in corp. (f.498D); *Summa* a.36 q.4 ad 2 (I f.236Z); a.59 q.6 in corp. (II f.151F-152 I); a.60 q.1 ad 1 contra aliud (f.160G); RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quodl.* II q.1 in corp. (10*vb*-11*va*); *Sent.* prol. q.4 in corp. (3*ra*); AEGIDIUS ROM., *Sent.* I d.19 pars 2 q.2 princ. q.1 in corp. (111*vb*); *Quodl.* II q.19 in corp. et ad 2 (30*rb.va*); BONAV., *Sent.* I prooem. q.3 in corp. (I 13*ab*).

[33] Cf. supra n.223-225.

[34] HENRICUS GAND., *Quodl.* VIII q.1 in corp. (f.300D).

la bondad moral o la malicia moral compete al acto por razón de las circunstancias, entre las cuales la principal es la circunstancia del fin; luego, etc.

252. Contra esta posición arguyo preguntando si el hábito y actos se llaman prácticos o porque actualmente se extienden a la obra, o porque aptitudinal o habitualmente se extienden a la misma. No por extensión actual—como queda probado en el artículo segundo, y se concede por la parte contraria—, pues de otra manera el artesano que no intenta realizar una obra carecería de conocimiento práctico; luego por extensión aptitudinal. Pero la aptitud que repugna a una naturaleza no conviene a otra sino por razón de algo absoluto existente en ésta, pues por ser esta naturaleza tal naturaleza, conviénele tal aptitud; luego tal naturaleza, en el punto de ser considerada, presupone condición intrínseca por la cual le cuadra tal aptitud. Semejante condición inherente a la consideración en sí viene de una causa anterior; pero causas anteriores a la misma son el entendimiento y el objeto;

cumstantiis; inter circumstantias autem prima et praecipua est circumstantia finis [35]; igitur, etc. [36].

252. Contra istam positionem arguo sic: quaero, aut habitus et actus dicantur practici propter extensionem actualem ad opus, vel tantum propter extensionem aptitudinalem vel habitualem ad opus? Non propter actualem (ut habetur in secundo articulo [37], et ipsi concedunt [38]), quia tunc faber non intendens operari non haberet cognitionem practicam [39]; igitur propter extensionem aptitudinalem. Sed aptitudo non convenit uni naturae quae repugnat aliis nisi propter aliquid absolutum in tali natura; quia enim haec natura est talis, ideo convenit sibi talis aptitudo; igitur praesupponit in ipsa consideratione aliquam condicionem intrinsecam per quam conveniat sibi talis aptitudo. Ista condicio considerationis in se est ab alia causa

[35] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.40 q. un. n. [3]; IV d.14 q.1 n. [13]; d.26 q. un. n. [4]; THOMAS, *S. theol.* I-II q.7 a.4 in corp. (VI 66*b*).

[36] HENRICUS GAND., *Quodl.* XIII q.10 in corp. et ad 1 (f.532Z-A.533L-534N.534 O); VIII q.1 in corp. (f.300E).

[37] Cf. supra n.236-238.

[38] HENRICUS GAND., *Summa* a.36 q.4 ad 2 (I f.236Z): Scientia pure practica ethica est, "quia ipsa, ut dicit Philosophus 'non est ut sciamus sed ut boni fiamus', operando, etsi aliquis non intendens operari poterit studere ethicae propter solam veritatis speculationem"; ib. a.59 q.6 in corp. (II f.151F-152G); a.60 q.1 ad 1 contra aliud (f.161N); *Quodl.* XII q.22 in corp. (f.498D); XIII q.10 ad 1 (f.534Q).

[39] Cf. GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* X q.11 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 355); THOMAS, *De veritate* q.3 a.3 in corp. (ed. Parmen. IX 57*b*).

luego la causa porque le conviene tal aptitud es el entendimiento o el objeto.

253. Y si se contesta diciendo que, como quiere Avicena, VI *Metaphysicae*, el fin es causa no ya primera, sino la primera entre todas, y que, por lo mismo, puede causar la consideración sobre tal naturaleza de suerte que le convenga tal aptitud, respondo, por el contrario, que el fin no es causa sino en cuanto amado y deseado mueve a la causa eficiente a la producción del efecto. Pero tal aptitud, sea amado o no el fin, conviene a la consideración. El entendimiento, en efecto, puede tener dicho conocimiento, sea cual fuere la actitud de la voluntad, y aun cuando la voluntad no se adhiera al entendimiento. Luego no es el fin como causa final la razón porque conviene dicha aptitud al conocimiento, pues no hay causa de la cual proceda una cosa que, sin causarla ella, tenga existencia.

Y si replicas diciendo que el fin es apto para ser amado antes de que la aptitud en cuestión afecte al conocimiento, respondo, que no por eso se salva el intento; la razón es porque el ser, cuya condición natural es causar un efecto, nada le comunica causalmente, si de hecho no lo causa; luego no es el fin aptitudinalmente causativo, si de hecho

eius priore; sed causae priores eius sunt intellectus et obiectum; igitur convenit sibi ab intellectu vel ab aliquo obiecto.

253. Si dicatur quod finis est causa prior, immo prima inter omnes causas, secundum Avicennam [40] VI *Metaphysicae*, et ita ab ipsa potest esse consideratio talis naturae ut ei conveniat talis aptitudo [41], contra: finis non est causa nisi in quantum amatus et desideratus movens efficiens ad efficiendum [42]. Sed aptitudo dicta convenit considerationi sive finis sit amatus sive non. Potest enim in intellectu esse dicta cognitio qualitercumque voluntas se habeat, immo si voluntas non esset coniuncta intellectui. Et ita a fine tamquam a finali causa non convenit aptitudo illa cognitioni; nihil enim inest ab aliqua causa quod inest illa non causante.

Si dicas, finis aptus est amari antequam aptitudo illa insit cognitioni, contra: hoc non salvat propositum, quia effectus nihil habet ab aliquo causaliter quia illud natum esset causare nisi actu causet; igitur cognitio non habet aptitudinem, sive

[40] AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (94*va*).

[41] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* XIII q.11 ad 3 (f.537N).

[42] Cf. ARISTOT., *Metaph.* V t.2 (Δ c.2,1013*b*9-11); XII t.36-37 (Λ c.7, 1072*b*); *De gener. et corrupt.* I t.55 (A c.7,324*b*13-18).

no lo causa; por donde conviene al conocimiento aptitud o naturaleza exigitiva de la aptitud; ni es posible que el fin como causa final pueda causar actualmente, si, actualmente amado y deseado, no mueve a la causa eficiente a producir el efecto; luego, etc.

254. Respondo lo segundo: Si la causa que hace práctico el hábito es el fin, lo es en cuanto elícito o exteriorizado, o en cuanto conocido e intentado. No en cuanto exteriorizado, pues como tal es posterior al hábito, y, en cierta manera, efecto del hábito; pero no es el efecto lo que distingue la causa. Ni en cuanto intentado, ya que, como ya quedó probado, si así se mira, intentarlo es naturalmente posterior a conocerlo. Luego en cuanto conocido, porque así tiene razón de objeto; luego el objeto es por donde se distingue la causa.

255. Respondo, por último: Fin de todo conocimiento práctico no es la "praxis". Existe, en efecto, intelección práctica respecto de la "praxis" implicada en los actos de una potencia inferior—cual es la que dirige los actos del apetito sensitivo o los de la potencia motiva—; pero ningún acto de potencia inferior es fin respecto del acto de la potencia intelectiva, pues lo menos noble no es "per se" fin de lo más noble; y más noble y más perfecto es el acto intelectivo que cualquier acto de potencia sensitiva inferior.

naturam illam quam consequitur talis aptitudo, a fine aptitudinaliter causante nisi actu causet; nec causat in actu ut causa finalis nisi ut actu amatus et desideratus moveat efficiens ad agendum; igitur, etc.

254. Praeterea, aut finis ut elicitus vel habitus extra facit habitum esse practicum, aut ut finis consideratus et intentus. Non ut elicitus extra, quia sic est posterior habitu, et effectus aliquo modo; sed effectus non distinguit causam. Si ut cognitus, sic habet rationem obiecti; ergo obiectum distinguit. Si ut intentus, hoc iam improbatum est [43], quia ante naturaliter quam intendatur est cognitio talis.

255. Praeterea, non omnis cognitionis practicae finis est praxis. Aliqua enim intellectio practica est respectu praxis potentiae inferioris, ut puta quae est appetitus sensitivi vel potentiae motivae; nullus autem actus potentiae inferioris est finis actus intellectus, quia nihil ignobilius est per se finis nobilioris; actus intelligendi est nobilior et perfectior quocumque actu cuiuscumque potentiae inferioris sensitivae.

[43] Cf. supra n.253.

256. Y aquí viene la réplica: La intelección, comparada con los actos de potencia inferior, es más noble en cuanto a su ser físico, pero no lo es, sin embargo, en cuanto a su ser moral, pues, en la línea de la moralidad, más vale obrar firmemente que pensar obrar con firmeza.

257. Contra esta réplica se arguye por dos razones. Lo primero, porque presupone fundamento falso. El acto de potencia inferior, en efecto, no es moralmente bueno sino por conformarse a la recta razón como a norma reguladora; luego causa de la bondad moral contenida en dicho acto es la recta razón, y no viceversa; pero ser así recto el acto de la razón es ser moralmente bueno según como puede participar bondad moral la intelección.—Confírmase la razón. Absolutamente, en efecto, mejor es la prudencia que la virtud moral tal como va incluída en el apetito sensitivo; luego el acto de la prudencia en cuanto acto de la prudencia es mejor que el acto del apetito sensitivo en cuanto acto de tal apetito; luego el acto de la prudencia en cuanto práctico, según puede calificarse así la intelección, es mejor que el acto del apetito sensitivo en cuanto práctico o moralmente bueno. De lo cual resulta evidente que el argumento a base de "pensar obrar" carece de eficacia; y es porque, cuando se trata de averiguar la excelencia que una cosa tiene respecto de otra, débese com-

256. Dicitur [44] quod licet intellectio sit nobilior in esse naturae quam operatio potentiae inferioris, non tamen in genere moris, quia melius moraliter est fortiter agere quam cogitare fortiter agere.

257. Contra hoc dupliciter. Primo quia falsum supponitur, nam actus potentiae inferioris non est bonus moraliter nisi quia conformatur rationi rectae ut regulae suae [45]; igitur rectitudo rationis est causa bonitatis talis in actu illo et non e converso; sed actum rationis esse sic rectum est ipsum esse bonum moraliter sicut intellectio potest esse bona moraliter. Confirmatur ratio, quia prudentia est simpliciter melior virtute morali ut est in appetitu sensitivo; igitur et actus eius ut eius est melior actu illius ut illius; igitur iste ut practicus sicut potest intellectio esse practica est melior illo ut practico sive bono moraliter. Ex hoc patet quod probatio de cogitare non valet; quando enim quaeritur excellentia unius ad alterum, non

[44] HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.14 in corp. (f.11K); XII q.29 ad 4 (f.517Q); q.14 in corp. (f.492T-493X). Cf. GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* X q.6 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 325).

[45] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.40 q. un. n. [3]; I d.17 pars 1 q.3 n. [3].

parar no lo óptimo con lo ínfimo, sino lo óptimo con lo óptimo, es decir, lo que es "simpliciter" o absolutamente con lo que es "simpliciter" o de manera absoluta. Luego así como un término de la comparación se toma según lo óptimo, que es "obrar esforzadamente fuera", así el otro término o entendimiento práctico debe considerarse según lo óptimo, que es "dictar según la prudencia obrar esforzadamente". Y lo segundo es, aun moralmente, mejor que lo primero, pues, por cuanto es regla, tiene bondad formal consistente en su propia rectitud; y lo primero, por el contrario, es bueno sólo materialmente, ya que por sí, prescindiendo de la relación a esta norma y a la voluntad imperante, no es moralmente bueno.

258. Lo segundo, porque la primera réplica no hace al propósito. La razón es porque aquí se pregunta de dónde viene a la intelección ser práctica, y no se comienza suponiéndola práctica; y máxime cuando, tratándose del fin, que entre las circunstancias de la moralidad es la primera, no lo suponemos práctico, sino que preguntamos si es práctico; y así la intelección, cuando de ella se pregunta de si es práctica o cuál es la primera circunstancia de donde le nace ser práctica, se toma exclusivamente en cuanto a su entidad física; luego distinguirla en cuanto a su bondad natural y en cuanto a su ser moral es suponer lo que se

debet comparari optimum ad infimum, sed optimum ad optimum vel simpliciter ad simpliciter debet comparari. Sicut ergo accipit optimum ibi, puta 'fortiter agere extra', ita debet accipere in intellectu 'dictare secundum prudentiam fortiter agere'. Hoc secundum est melius etiam moraliter, quia ut regula habet bonitatem formalem quae est rectitudo propria; aliud est tantum bonum materialiter, quia ex se non est bonum moraliter circumscribendo ordinem ad regulam istam et ad voluntatem imperantem.

258. Secundo, prima responsio[46] non videtur ad propositum: quaeritur enim unde intellectio sit practica, non supponendo eam esse practicam, potissime cum nec supponatur de illa prima circumstantia quae est finis sed inquiratur[47]; igitur ut quaeritur de intellectione practica, et prima circumstantia a qua foret practica, ipsa tantum accipitur ut est illud quod est in esse naturae; igitur sic distinguere de ipsa secundum bonitatem moris et naturae, nihil est aliud quam supponere

[46] Cf. supra n.256.
[47] Cf. supra n.248.

pregunta, y señalar cosas que pertenecen a la consideración precisa del otro miembro de la división.

259. Por donde tenemos que esta segunda opinión ha sido corregida por otros diciendo que el hábito es práctico por razón del fin, que consiste en la consideración práctica; fin propio de cualquier hábito, en efecto, es el acto del mismo hábito.—Por el contrario, si esta consideración en que consiste el fin del hábito es práctica, luego tiene causa porque se dice práctica; luego la tiene o en cuanto es fin de la consideración, y esto quedó ya desechado más arriba, o en cuanto es objeto de la consideración; y síguese entonces que el mismo objeto es causa anterior a la consideración, causa de la que viene al hábito ser práctico; y se consigue el intento, es decir, que así el hábito, si bien mediatamente, como el acto se dicen prácticos por razón del objeto.

260. *Opinión propia.*—En cuanto al hábito, por tanto, concedo que no se llama práctico por su acto propio, pues lo es debido a otra causa anterior. Y en cuanto al conocimiento, ya habitual, ya actual, añado que no por referirse a la "praxis" como a fin es de suyo práctico; a veces, sin embargo, el fin no como causa final, sino como

quod quaeritur et distinguere aliquid ut consideratur praecise sub altero membro distinctionis.

259. Ideo corrigitur ista opinio[48] ab aliis[49] et dicitur quod habitus dicitur practicus a fine qui est consideratio practica; proprius enim finis cuiuscumque habitus est actus eius.—Sed contra istud. Si consideratio ista quae est finis habitus est practica, ergo ipsa habet causam ex qua dicatur practica: aut ergo finem illius considerationis, et hoc iam improbatum est[50]; aut obiectum, et tunc sequitur quod ipsum obiectum est prior causa a qua dicitur habitus practicus quam ipsa consideratio, et habetur propositum, quod ab obiecto tam habitus, licet mediate, quam actus dicitur practicus.

260. *Opinio propria.*—Concedo igitur quod habitus non dicitur practicus ab actu proprio, quia et ille est practicus a causa priore. Nec cognitio aliqua habitualis vel actualis est per se practica quia ordinatur ad praxim ut ad finem; potest tamen quandoque habere primam extensionem, scilicet confor-

[48] Cf. ibidem.
[49] GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* X q.11 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 355): "scientia practicae... non est nisi unus finis in actu proximus et immediatus, scilicet speculatio vel consideratio rei operabilis"; ibidem (p.350): "Et etiam habitus ex talibus [practicis] considerationibus causatus et derelictus dicetur habitus practicus".
[50] Cf. supra n.252-255.

objeto, comunica al conocimiento su extensión primera a la "praxis" o su conformidad con la "praxis".

261. Pruébase lo primero. A veces, en efecto, los primeros principios prácticos se toman del fin de la "praxis", y así este fin, como causa primera de la "praxis", contiene virtualmente, en su género, la noticia toda entera, comunicándole, por lo mismo, tanto la quididad como la aptitud que tiene.

262. Pruébase lo segundo. La "praxis", en efecto, comunica aptitud o naturaleza seguida de la aptitud, porque, en cuanto primer objeto, incluye los principios, y mediante los principios las conclusiones y así la noticia práctica toda entera; pero no las comunica en cuanto fin, y esto por dos razones: la primera, porque el fin como causa final no comunica naturaleza ni aptitud natural sino en cuanto, al ser apetecido y deseado, mueve a la eficiente a la acción; pero la "praxis" antes naturalmente de que el fin sea amado, incluye dichos principios y conclusiones, y, además, así la verdad de los principios prácticos necesarios como la de las conclusiones necesariamente deducidas de los mismos no dependen más de la voluntad que de la verdad de los principios especulativos; y la segunda, porque cualquier otro objeto que incluye virtualmente tal noticia nos lo daría a conocer de idéntica manera la conformidad inhe-

mitatem [51] ad praxim, a fine ipsius praxis, non tamen in quantum est finis sed in quantum est obiectum.

261. Primum patet. Quandoque enim prima principia practica sumuntur a fine praxis, et ita ille finis, ut causa praxis prima, in genere illo includit virtualiter totam notitiam, et ita ipsa notitia habet quiditatem suam et aptitudinem ab illo.

262. Secundum patet. Ideo enim praxis dat talem aptitudinem sive talem naturam habentem aptitudinem, quia ut obiectum primum includit principia, et mediantibus illis conclusiones, et ita totam notitiam practicam; non autem in quantum finis, tum quia a fine ut fine nulla natura vel aptitudo naturalis habetur nisi amato et desiderato et sic movente efficiens [52]; prius autem naturaliter quam ametur includit dicta principia et conclusiones; veritas enim principii practici necessarii non dependet a voluntate magis quam speculativi, nec conclusiones necessario illatae ex tali principio—tum quia quodcumque aliud includeret virtualiter notitiam talem, eodem modo daret notitiae conformitatem talem, puta si ipsa praxis includeret pri-

[51] Cf. supra n.236.
[52] Cf. supra n.253.

rente a la misma (pongo por caso la "praxis" que, en su género, implicase inmediatamente de manera virtual semejante noticia y el objeto a que la operación se ordena, cosa que a veces sucede y se tocó al tratarse del objeto de la teología, cuestión I, resp. al arg.3). Como allí se dijo, en efecto, primer sujeto de la moral y de la medicina precisamente es el hombre (y no la felicidad o la sanidad), pues la razón de ambos fines va incluida en la razón del objeto a que la "praxis" se refiere.

263. Y si se replica que los primeros principios prácticos siempre se toman del fin, luego el fin siempre incluye según continencia virtual inmediata la noticia de los mismos; respondo diciendo que, aun caso de admitirse la conclusión, quedaría, sin embargo, en firme que los incluiría no en cuanto fin, sino en cuanto objeto; y podría decirse entonces que, como se dijo en la respuesta precedente, que fin así de la felicidad natural como de la sanidad es el hombre; pero al menos tal fin no es fin próximo respecto de la "praxis", puesto que, negada la conclusión, débese negar el antecedente universalmente tomado, pues particularmente es verdadero, es decir, cuando la razón de fin no se concluye por algo que a conocimiento práctico pertenece.

mo in genere illo talem notitiam, vel illud circa quod est operatio, sicut quandoque contingit et tactum fuit in responsione ad tertium argumentum in quaestione prima de subiecto theologiae [53]: homo enim forte est subiectum tam moralis scientiae quam medicinae—non autem felicitas vel sanitas—quia utriusque finis ratio includitur in ratione illius circa quod est praxis.

263. Si dicatur quod principia prima practica sumuntur semper a fine, igitur semper finis primo includit virtualiter notitiam eorum, si concederetur conclusio, tamen staret quod non in quantum finis sed in quantum obiectum, et tunc posset dici quod homo est finis tam sanitatis quam felicitatis naturalis, ut tangitur in responsione praecedenti [54]; sed saltem non est proximus finis praxis, quia si negaretur conclusio, negandum esset antecedens universaliter sumptum, quia particulariter est verum, ubi scilicet ratio finis non concluditur ex aliquo pertinente ad cognitionem practicam [55].

[53] Cf. supra n.185.
[54] Cf. supra n.262.
[55] Cf. infra n.314.—Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.15 q. un. n. [25.27]; I d.3 pars 1 q.4 n. [23].

264. "Que los primeros principios", etc., es decir, el antecedente, puede exponerse de otra manera. Primeramente, presuponiendo el acto bueno según su género; y a este respecto el antecedente, cuando se ocupa de los principios que se toman de las circunstancias morales, resulta verdadero, pues en este caso el objeto no es circunstancia. Y en segundo lugar, considerando meramente el acto; y entonces el objeto es también circunstancia. Aquí es donde el antecedente aparece rechazable; la razón es porque aquello de donde en absoluto se toma la primera circunstancia del acto meramente considerado se nos ofrece como anterior a cualquiera otra circunstancia del mismo; a cuya causa el objeto que de manera primera e inmediata especifica el acto haciéndolo bueno por razón de su género, el cual es modificable por circunstancias ulteriores hasta llegar a plenitud moral, se nos presenta como absolutamente primero en orden al conocimiento práctico. Si esto concluye o no, no es cuestión que nos toca ahora, pues se tratará de ella en el libro tercero.

En resumen: En cuanto al presente artículo digo que el conocimiento práctico no tiene de manera inmediata, por las razones aducidas, extensión que le convenga de parte del fin en cuanto fin.

264. Vel aliter posset exponi antecedens sic: 'principia prima', etc., verum est inter illa quae sumuntur a circumstantiis moralibus, praesupposito actu bono secundum genus, quia sic obiectum non est circumstantia. Alio modo, accipiendo actum nude, etiam obiectum est circumstantia; et ex isto videtur antecedens improbari: a quo enim sumitur omnino prima circumstantia actus nude considerati, videtur esse prius quocumque alio, et ita obiectum, a quo primo specificatur actus ut dicatur bonus ex genere actus, circumstantionabilis ulterius aliis circumstantiis ut sit plene moralis, videtur omnino primum in cognitione practica. De hoc non oportet modo prosequi an concludat vel non, quia in libro tertio locum habet [56].

Breviter igitur quoad hunc articulum [57] dico quod practica non habet primo extensionem sibi competentem a fine in quantum finis, propter rationes praeadductas [58].

[56] DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.26 q. un. n. [10]; d.38 q. un. n. [4-5]; II d.7 q. un. n. [11-13.24-28]; d.40 q. un. n. [3].—Cf. infra n.362.
[57] Cf. supra n.239.227.
[58] Cf. supra n.262.

IV. Respuesta a la cuestión segunda

265. Por aquí tenemos paso franco para resolver la cuestión segunda que antes se propuso. Respecto de lo cual digo que sostengo la parte negativa, añadiendo que la primera relación o conformidad se tiene "per se" de parte del objeto, el cual consiste o en la rectitud referente a la "praxis" o en algo que virtualmente la contiene; por eso, en efecto, la "praxis", a fin de que sea recta, es apta para conformarse al conocimiento recto, porque el conocimiento versa sobre tal objeto conocido.

266. Pero en cuanto a la relación segunda, que consiste en la prioridad, se duda por qué conviene al conocimiento. Como quedó ya probado en el artículo primero, doy por cierto que la "praxis" va necesariamente precedida, según prioridad de naturaleza, de alguna manera de intelección; y según esto, habida razón de las potencias naturalmente ordenadas para la acción, es decir, del entendimiento y de la voluntad, tenemos que a la "praxis" conviene posterioridad, y al conocimiento prioridad. Pero no siempre esta intelección anterior es práctica, sino tan sólo cuando o es determinativa de la rectitud o se refiere a rectitud determinada de la misma "praxis", y esto o vir-

IV. Ad secundam quaestionem

265. Ex hoc patet solutio secundae quaestionis propositae [59], cuius teneo partem negativam, sed primam relationem, scilicet conformitatem [60], habet per se ab obiecto, quod vel est rectitudo praxis vel aliquid virtualiter includens illam rectitudinem, et ideo cognitioni illi est praxis conformabilis ut sit recta, quia cognitio est talis cogniti.

266. Sed de alia relatione, scilicet prioritate [61], dubium est unde conveniat cognitioni. Dico quod necessario praxim naturaliter praecedit aliqua intellectio, sicut patet ex primo articulo [62]; et secundum hoc convenit praxi posterioritas et cognitioni prioritas ex ratione potentiarum ordinatarum naturaliter in agendo, intellectus scilicet et voluntatis. Sed non semper illa intellectio prior est practica, sed tantum quando est determinativa rectitudinis vel determinatae rectitudinis ipsius praxis, et hoc vel virtualiter vel formaliter. Quando

[59] Cf. supra n.223.
[60] Cf. supra n.236.
[61] Cf. ibidem.
[62] Cf. supra n.229-233.

tual o formalmente. Pero cuando en la aprehensión previa no hay determinación ni virtual ni formal acerca de la rectitud de la "praxis", entonces, aunque tenemos prioridad, carecemos de conformidad, pues tal intelección, por lo mismo que no muestra cosa determinada acerca de la rectitud de la "praxis", no es regla a la cual haya de conformarse la "praxis" para que sea recta.

Por consiguiente, puede decirse que, si bien mirada la naturaleza del entendimiento y de la voluntad el conocimiento es absolutamente anterior, sin embargo, el que sea primero el conocimiento conforme o conformativo, eso se origina a la vez del objeto, orden de las potencias y potencia practicante. La razón es porque, aun cuando el entendimiento sea determinado por el objeto a conocer la rectitud naturalmente antes que la voluntad lo quiera y la voluntad en algún modo sea regulable por dirección distinta, la "praxis", sin embargo, va precedida, no ya de la aprehensión, sino de la aprehensión conforme. Y esto ocurre siempre que la rectitud determinada de la "praxis" sea objeto cognoscible necesario o en cuanto principio por vía del entendimiento o en cuanto conclusión por vía de la ciencia.

267. Lo ya dicho acerca de la razón por qué conviene a la noticia práctica la doble relación de conformidad y prioridad, debe entenderse en general, a no ser que

autem in apprehensione praevia nulla est determinatio virtualis vel formalis de rectitudine praxis, licet ibi sit prioritas, tamen ibi deficit conformitas, quia ipsa non est cui debeat praxis conformari ut sit recta, quia ipsa nihil determinatum ostendit de rectitudine praxis.

Potest igitur dici quod licet absolute ex natura intellectus et voluntatis sit cognitio prior, tamen quod cognitio conformis, id est conformativa[63], sit prior, hoc est simul ex obiecto et ordine potentiarum et potentiae practicantis, nam etsi obiectum determinet intellectum ad cognitionem rectitudinis prius naturaliter quam voluntas velit et voluntas sit aliquo modo regulabilis aliunde, non tamen tantum apprehensio praecedit praxim sed apprehensio conformis. Hoc autem accidit quandocumque determinata rectitudo praxis est cognoscibile necessarium, sive ut principium per intellectum sive ut conclusio per scientiam.

267. Haec quae iam dicta sunt, de hoc videlicet unde duplex relatio, scilicet conformitatis et prioritatis conveniat

[63] Cf. supra n.237.

haya necesidad de añadir otra cosa respecto del entendimiento divino, diciendo que la potencia practicante, cuya "praxis" es posterior a la noticia conformante, es de algún modo determinable por otra vía o dirección, es decir, apta para conformarse con otra regla cuando obra; si esto se requiere o no acerca de la noticia, se dirá en la respuesta a la cuarta objeción que se hará contra la solución principal de la cuestión.

268. Pero si contingentemente conviene a la "praxis" rectitud determinada, no hay objeto por el que se determine el entendimiento a conocerla antes que la voluntad la quiera, caso de que se trate del entendimiento y de la voluntad en general, pues lo contingente así no se determina a una de las partes con anterioridad a todo acto de voluntad. Sin embargo, si se compara a este entendimiento y a esta voluntad en especial, entonces la "praxis", si la precede el conocimiento determinativo de la rectitud, puede ir precedida del conocimiento conformativo, pero no en caso contrario; anterioridad que puede darse en el ser inteligente, y sólo en el ser inteligente, cuya voluntad no dicta rectitud a tal "praxis".

269. Confírmase lo dicho con un ejemplo:

La rectitud de esta "praxis": *Amar a Dios*, es necesa-

notitiae practicae, generaliter intelligantur, nisi oporteat pro intellectu divino aliquid addere, videlicet quod potentia practicans, cuius praxe notitia conformis est prior, sit aliquo modo determinabilis aliunde sive alii tamquam regulae conformabilis in agendo, quod an requiratur ad notitiam vel non, tangetur in responsione ad quartam obiectionem, quae fiet contra solutionem quaestionis principalem[64].

268. Quando autem rectitudo determinata contingenter convenit praxi, tunc non est obiectum aliquod determinans intellectum ad cognitionem rectitudinis determinatae antequam voluntas velit, et hoc loquendo de intellectu et voluntate in communi, nam illud contingens non determinatur ad alteram partem ante omnem actum voluntatis. Comparando tamen in speciali ad intellectum hunc et voluntatem hanc, illam praxim potest praecedere cognitio conformis quam praecedit cognitio determinata rectitudinis, et quam non, non; potest autem praecedere in omni intelligente, et solo cuius voluntas non est primo determinans rectitudinem illi praxi.

269. Exemplum praedictorum:

Rectitudo huius praxis 'amare Deum' necessaria est, et in-

[64] Cf. infra n.324-331.

ria y está virtualmente contenida en la deidad o esencia divina; y respecto de cualquiera tal "praxis" va precedida no ya de la aprehensión, sino de la aprehensión conforme, es decir, de aquella a la cual necesariamente ha de conformarse la "praxis" si ha de ser recta; luego la aprehensión anterior a la "praxis" y conformativa de la "praxis" se origina así del objeto apto de suyo para determinar inmediatamente el entendimiento a conocer la rectitud determinada reguladora de la misma "praxis" como del orden que al obrar existe entre el entendimiento y voluntad; y dígase lo mismo de toda noticia a la que necesariamente va vinculada rectitud determinada.

Pero la rectitud de esta "praxis": *Rendir culto a Dios en el sacrificio del altar,* es contingente; hay tiempo, en efecto, en que es acto recto, como ahora; y tiempo en que no es recto, como en el Antiguo Testamento; por cuya causa no hay objeto que determine el entendimiento a la noticia de tal rectitud con antelación a todo acto de la voluntad; y por eso tal noticia en cuanto conformativa no precede a todo acto de la voluntad. Precédele, sin embargo, en aquel, y sólo en aquel cuya voluntad no determina inmediatamente la rectitud ordenada a dicha "praxis", y esto ocurre cuando se trata de la voluntad humana". Pero la rectitud de dicha "praxis" se determina, por el contrario, por la voluntad divina, cuyo es aceptar ahora un acto o culto, y antes otro.

cluditur in ratione Dei virtualiter; hanc praxim etiam in quocumque non tantum nata est praecedere apprehensio, sed etiam apprehensio conformis, cui scilicet praxis est conformanda ut sit recta: ex obiecto igitur quod est ex se primo determinativum intellectus ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis et ex ordine intellectus et voluntatis in operando, habetur hic notitia prior praxi et conformis, et ita in qualibet alia cui necessario convenit determinata rectitudo.

Sed rectitudo huius praxis 'colere Deum in sacrificio altaris' est contingens; quandoque enim est actus rectus, ut modo, quandoque non, ut in Veteri Testamento: et ideo non est aliquod obiectum determinativum intellectus ad notitiam huius rectitudinis ante omnem actum voluntatis, et ideo nec ista praecedit ut conformis omnem actum voluntatis. Alicuius tamen praecedit, puta illius solius quae non primo determinat rectitudinem huic praxi, qualis est voluntas humana. Haec enim rectitudo determinatur a voluntate divina, acceptante nunc talem cultum vel actum et alias alium.

V. Solución a la cuestión primera

A) Opiniones de los demás

270. Considerado ya todo esto, veamos ahora de responder a la cuestión primera, donde se distinguen cinco vías que conducen al mismo término, o sea a la parte negativa de la cuestión.

Primera vía.—Consiste ésta en admitir dos actos de voluntad, de los cuales uno es perfeccionante y otro perfeccionado: tal es la sentencia del Gandavense, *Summa,* a.8 q.2 ad 3.

271. En favor de esta vía hace la autoridad de San Agustín, quien en el discurso *De Iacob et Esau* dice: "Todas nuestras obras son para limpiar el ojo que ve a Dios".

272. Además, puede argüirse de esta manera: requiérese principio directivo sólo donde cabe error; pero la ciencia práctica es directiva; luego la ciencia de los bienaventurados no es práctica, pues los bienaventurados no pueden errar; luego tampoco nuestra ciencia, siendo como es idéntica a la de los bienaventurados, habrá de ser práctica.

V. Ad primam quaestionem

A) Opinio aliorum

270. His visis respondendum est ad primam quaestionem[65], ubi sunt quinque viae tenentes partem negativam quaestionis.

Prima via. Una dicit sic, declarando, quod duplex est actus voluntatis, unus perficiens, alius qui perficitur a voluntate, ut habetur a Gandavo[66] in *Summa* et vide articulo octavo quaestione secunda, in solutione tertii argumenti.

271. Pro hac via est auctoritas Augustini[67] in sermone *De Iacob et Esau:* "Omnia, inquit, opera nostra sunt ut mundetur oculus, quo videtur Deus".

272. Item, potest sic argui: non requiritur directivum nisi ubi potest esse error[68]; scientia practica est directiva[69], ergo scientia beatorum non est practica, quia beati errare non possunt; ergo nec nostra est practica, quia est eadem cum illa beatorum[70].

[65] Cf. supra n.217.

[66] Henricus Gand., *Summa* a.8 q.3 ad 3 (I f.65Y-66Z).

[67] Henricus Gand., *Summa* a.8 q.3 in corp. (I f.65S); August., *Sermo* 88 c.5 n.6 (PL 38,542).

[68] Cf. Henricus Gand., *Quodl.* VIII q.1 in corp. (f.300E).

[69] Cf. ib. XII q.22 in corp. (f.498D).

[70] Scilicet creata, cf. Henricus Gand., *Quodl.* XII q.1 arg. in opp. (f.483S).

273. Además, por esto que se aduce en otra parte: "Dios no tiene ciencia práctica"; pero la ciencia que principal o exclusivamente tiene Dios es la teología; luego, etc.

274. Arguyo contra esto, reduciendo el razonamiento de los que defienden tal posición a parte contraria, y esto de cuatro maneras. Arguyo, pues, primero: Aunque la voluntad no puede errar acerca del fin manifestado en general, puede, sin embargo, errar acerca del fin manifestado en particular; luego para obrar rectamente acerca del fin que se manifiesta en particular, se requiere dirección. Pero el fin que muestra la teología, es fin, no en general, sino en particular, pues pertenece a la metafísica manifestarlo en general. Luego, etc.

275. Arguyo, segundo: El hábito directivo no se admite a causa de la substancia, sino por la circunstancia del acto, a modo como la templanza se pone para moderar, no la manducación—y dígase lo mismo de otros actos similares—, sino las circunstancias de la manducación; luego, aun dado que la voluntad se halle determinada en cuanto a la substancia del acto que tiende al fin en particular, necesítase, sin embargo, dirección en cuanto a sus circunstancias,

273. Item, potest argui secundum intellectum istius [71] alibi: Deus non habet scientiam practicam; sed maxime habet istam, vel solus; igitur, etc.

274. Contra istud arguo, ac primo rationem positionis istorum duco ad oppositum quadrupliciter. Primo sic: etsi voluntas non potest errare circa finem in universali ostensum, potest tamen errare circa finem in particulari ostensum; ergo ad hoc quod recte agat circa finem particulariter ostensum requiritur directio. Ostensio finis in theologia est finis non in universali sed in particulari, quia ad metaphysicum pertinet illa ostensio in universali.

275. Praeterea, habitus directivus non ponitur propter substantiam actus sed propter circumstantiam, sicut temperantia non ponitur propter substantiam actus comedendi, vel alterius huiusmodi, sed propter circumstantiam; ergo licet voluntas esset determinata ad substantiam actus tendentis in finem in particulari, requireretur tamen directio quantum ad circumstantias illius actus, ad quas non extenditur directio quae

[71] HENRICUS GAND., *Summa* a.36 q.4 in corp. (I f.235V): "non amplius habet practicam scientiam de eis quae fecit vel facturus est, quam de eis quae nec fecit nec facturus est, et sic aeque speculativam scientiam habet de operandis sicut de non operandis"; ib. a.37 q.2 in corp. (f.241K): "Ideo dicit Philosophus in eodem [*Metaph.* I (A c.2,983a9-10)], quod 'talem scientiam [id est sapientiam] aut solus, aut maxime, Deus habet'"; *Quodl.* V q.4 (f.158N).

a las cuales no se extiende el influjo que modera la substancia del acto. —Argúyese, pues, por estos dos razonamientos que cuantas veces se muestra la "praxis" indiferente entre errar y obrar rectamente, otras tantas se requiere la potencia práctica que le dirija; pero la "praxis", consistente en la dilección del fin, tal como en teología se entiende, puede errar de dos maneras: por razón del objeto en particular o por razón de las circunstancias del acto; luego, etc.

276. Arguyo tercero: Lo que principalmente se intenta amar en materia extra-cognoscible, eso mismo se intenta principalmente conocerlo en materia intra-cognoscible; pero, según se admite, inténtase principalmente amar el fin en materia extra cognoscible; luego se intenta principalmente conocerlo en materia intra-cognoscible. Pero toda ciencia intenta principalmente el conocimiento de su primer sujeto; luego sujeto principal de la teología es el fin, y del fin se toman los principios prácticos, y de los principios prácticos se deducen conclusiones prácticas; luego la teología, cuyo primario intento es amar el fin en materia extra-cognoscible, es ciencia práctica.

277. Y, por último, arguyo lo cuarto: Principios y conclusiones, sean según la "praxis", sean según la especulación, pertenecen al mismo género; las conclusiones prácticas, en efecto, se resuelven en principios prácticos, y no

est circa substantiam actus.—Ex istis duabus rationibus arguitur, quod ubicumque contingit in praxi errare et recte agere, ibi est notitia practica necessaria ad dirigendum; in ista praxi quae est dilectio finis ut pertinet ad theologiam contingit errare dupliciter, ut ostendunt rationes istae, tum ratione obiecti in particulari, tum ratione circumstantiarum actus; igitur, etc.

276. Praeterea, tertio: cuius dilectio principaliter intenditur extra genus cognitionis, eius cognitio principaliter intenditur intra genus cognitionis; dilectio autem finis per eos [72] principaliter intenditur extra genus cognitionis, ergo cognitio finis principaliter intenditur in genere cognitionis. Sed in qualibet scientia principaliter intenditur cognitio sui subiecti primi, ergo finis est principale subiectum huius scientiae. A fine sumuntur principia practica; principia autem practica concludunt conclusiones practicas; ergo ista scientia quae primo intendit dilectionem finis extra genus cognitionis est practica.

277. Praeterea, ad idem genus, secundum praxim vel speculationem, pertinent principia et conclusiones; conclusiones enim practicae resolvuntur in principia practica, non specula-

[72] HENRICUS GAND., *Summa* a.8 q.3 ad 3 (I f.65Y-66Z).

en especulativos; luego como quiera que el conocimiento del fin dirige los actos en lo que se refieren al fin, y el conocimiento de lo que se refiere al fin es cuasi conclusión incluída en el conocimiento del fin, que es cuasi principio, síguese que, si conocer lo que se ordena al fin es conocer conclusiones prácticas, conocer el fin, siendo como es éste principio práctico, habrá de ser asimismo conocimiento práctico.

Pónese así en evidencia la respuesta a la primera razón del Gandavense, cuyo fundamento, que consiste en cierta autodeterminación de la voluntad, es falso, como se ve por las dos primeras razones. Además, aun cuando la voluntad se determinara por sí misma, todavía el conocimiento sería práctico, como lo prueban las dos últimas razones.

278. En cuanto a la autoridad aducida—parece ésta concluir que fin de esta ciencia, es decir, de la teología, es ver a Dios, cosa que ellos no admiten—, respondo que habla de actos exteriores, como ayunos, vigilias y oraciones; añado, sin embargo, que todo acto exterior es de suyo apto para conformarse con el acto interior, del cual recibe su bondad, y para ordenarse al mismo y finalmente a la volición.

tiva; ergo cum cognitio finis sit directiva in actibus circa ea quae sunt ad finem et cognitio eorum quae sunt ad finem sit quasi conclusio conclusa in cognitione finis quasi principii, si cognitio eorum quae sunt ad finem sit cognitio conclusionum practicarum, cognitio finis erit cognitio practica, quia de principio practico.

Sic patet responsio ad rationem eius primam [73] quia falsum accipit, quasi quod voluntas esset determinata ex se, quod probant duae primae rationes [74]. Similiter, si voluntas esset determinata, adhuc tamen cognitio esset practica, sicut probant duae ultimae rationes [75].

278. Ad auctoritatem eorum [76] (videtur concludere quod visio Dei est finis huius scientiae, quod ipsi [77] non concedunt) respondeo quod auctoritas loquitur de istis operationibus exterioribus, quae sunt ieiunia, vigiliae et orationes; tamen actus quicumque exterior natus est conformari alicui actui interiori a quo habet suam bonitatem, et etiam ad aliquem interiorem ordinari, et finaliter ad velle.

[73] Cf. supra n.270.
[74] Cf. supra n.274-275.
[75] Cf. supra n.276-277.
[76] Cf. supra n.271.
[77] HENRICUS GAND., *Summa* a.8 q.3 ad 3 (I f.65Y).

279. En cuanto al tercer argumento, respondo que el agente tiende "per se" a introducir la forma, y sólo "per accidens" a remover su contraria. Tenemos, pues que "per se" pertenece al hábito dirigir y "per accidens" excluir el error. Según esto, si el hábito es perfecto, no se aviene con el error, y de avenirse con él, entonces el hábito no es perfecto. Luego, de que los bienaventurados no puedan errar no se sigue que se hallen carentes de hábito directivo. La razón es porque si, por un imposible, se circunscribiera tal hábito, los bienaventurados podrían errar, desviación que excluyen por tener tal hábito, a causa precisamente de su perfección.

280. Y, por último, en cuanto al cuarto argumento, se tratará más adelante, cuando, resuelta ya la primera cuestión, se conteste a la cuarta objeción contra nuestra solución.

281. *Segunda vía.*—Esta vía, por el contrario, consiste en negar que amar el fin, acto que puede proceder o no rectamente, sea "praxis", pues versa sobre objeto no contingente. Dice, en efecto, el Comentador, I *Ethicorum*, que la "praxis" es operación en ajuste con la elección; y la elección, según se dice en el III *Ethicorum*, tiene por

279. Ad tertium [78] respondeo: agens intendit per se inducere formam, nec intendit remotionem contrarii nisi per accidens. Ita habitus per se dirigit, per accidens autem excludit errorem; et si habitus est perfectus, non compatitur secum errorem, immo si compatitur, non est perfectus. Beati ergo licet non possint errare, non sequitur quod non habeant habitum etiam directivum, quia eo per impossibile circumscripto errare possent, sed eo posito, propter eius perfectionem excluditur omnis error.

280. Ad quartum [79] dicetur infra, post solutionem huius primae quaestionis solvendo quartam obiectionem contra eam [80].

281. *Secunda via.*—Secunda via [81], licet recte et non recte possit elici, negat tamen dilectionem finis esse praxim, quia non est circa obiectum contingens. Dicit enim Commentator [82] I *Ethicorum* quod praxis est operatio secundum electionem;

[78] Cf. supra n.272.
[79] Cf. supra n.273.
[80] Cf. infra n.324-331.
[81] Secunda et tertia via (n.281.283), quemadmodum et prima (n.270), tenent "theologiam esse speculativam pure" (cf. n.293). Haec est doctrina HENRICI GAND. (cf. n.270), quae neque apud GUIL. DE WARE (*Sent.* prol. q.4), neque apud HERVAEUM NATALEM (*Quodl.* I q.3 a.4), neque apud alios auctores inveniri potuit.
[82] EUSTRATIUS, *In Aristotelis Moralia Nicomachia explanationes* I c.1 (3E): "Actio est ex electione hominis operatio".

objeto lo contingente, pues procede de la apetencia volitiva aconsejada, y el consejo versa sobre lo contingente. Por donde resulta que la "praxis", tal como se describe en el artículo primero de la solución, se declara insuficiente; prescinde, en efecto, de objeto preciso. En conformidad con lo cual, la segunda vía no admite noticia práctica que se extienda exclusivamente a la volición del último fin, pues tal fin no es verdad contingente.

282. Contra esta vía va dirigido el cuarto razonamiento, formulado para rechazar la vía precedente.

Además, hase de decir que es verdaderamente "praxis" la operación a la que se inclina la virtud apetitiva, puesto que tal virtud es hábito electivo, según se dice en el II *Ethicorum*, y la elección es "praxis", como se probará a continuación al desaprobar la tercera vía; pero a amar el fin inclina no sólo la caridad, sino también el amor adquirido, el cual es virtud apetitiva, ya que el hábito adquirido o el apetito es conforme a la recta razón.

electio tantum est circa contingens ex III *Ethicorum* [83], quia est appetitus consiliativus; consilium non est nisi de contingente [84]. Ex hoc etiam descriptio praxis posita in primo articulo solutionis [85] probatur esse insufficiens, quia omittit obiectum praecisum. Consequenter dicit haec via nullam notitiam esse practicam quae extenditur ad volitionem ultimi finis tantum, quia non est verum contingens.

282. Contra istam viam est quarta ratio posita contra praecedentem [86].

Item, vere praxis est illa operatio ad quam inclinat virtus appetitiva, quia quaelibet talis virtus est habitus electivus, ex II *Ethicorum* [87] et electio est praxis, ut ostendetur contra tertiam viam statim [88], sed ad dilectionem finis inclinat non tantum caritas, sed amor acquisitus, qui est virtus appetitiva, quia habitus acquisitus vel appetitus est consonus rationi rectae.

[83] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* III c.5 (Γ c.4,1111*b*29-30): "Universaliter autem videtur electio circa ea quae in nobis sunt"; [c.3, ed. IUNTINA, III 34H] (c.5,1113*a*10-11): "electio quoque eorum quae in nobis sunt, consultativa appetitio erit".

[84] Cf. ARISTOT., *Eth. ad Nic.* III c.6 (Γ c.5,1112*a*21-22.30-31; 1112*b*8-9).

[85] Cf. supra n.228.

[86] Cf. supra n.277.

[87] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* II c.5 (B c.6,1106*b*36-1107*a*2): "Est ergo virtus habitus electivus, in medietate exsistens quoad nos, determinata ratione, et utique sapiens determinabit".

[88] Cf. infra n.287-289.

El argumento en que se apoya esta vía se resolverá cuando se trate de satisfacer a la segunda razón principal de la cuestión primera.

283. *Tercera vía.*—Esta vía admite que la "praxis" según su acepción propia no consiste en la volición, sino tan sólo en el acto subsiguiente a la volición; y añade que, si la volición es "praxis", no lo es sino en relación con algún acto imperado de potencia inferior—acto del apetito sensitivo, de la potencia motiva o de alguna otra parecida, por ejemplo.

284. Y en favor de la tercera vía se arguye, primero: Toda "praxis" sigue a la elección. Lo cual se prueba por el Filósofo, VI *Ethicorum:* "Principio del acto es la elección no como principio final o "cuius gratia", sino como efectivo o "unde motus"; pero el principio efectivo precede naturalmente al efecto; luego, etc.

285. Argúyese, segundo: El hábito práctico se produce por repetición de actos que son "praxis"; pero el hábito práctico se produce de actos que siguen a la elección; luego estos actos son "praxis".

286. Argúyese, tercero: El Comentador dice sobre el I *Ethicorum:* "Praxis" es la operación que se ajusta con la elección"; luego la "praxis" sigue a la elección.

Motivum huius viae solvetur in solutione secundae rationis principalis ad primam quaestionem [89].

283. *Tertia via.*—Tertia via ponit quod vel volitio non est proprie praxis sed tantum actus ea posterior, vel si ipsa est praxis, hoc non est nisi in ordine ad actum aliquem imperatum potentiae inferioris, puta appetitus sensitivi vel potentiae motivae, vel huiusmodi.

284. Pro hac tertia via arguitur quia omnis praxis sequitur electionem. Quod probatur per Philosophum [90] VI *Ethicorum:* "Principium actus est electio, non cuius gratia, sed unde motus", id est non finale, sed effectivum; principium effectivum naturaliter praecedit effectum; igitur, etc.

285. Praeterea, habitus practicus generatur ex praxibus; sed habitus practicus generatur ex actibus sequentibus electionem; ergo illi sunt praxes.

286. Item, Commentator [91] super I *Ethicorum:* "Praxis est operatio secundum electionem"; ergo praxis sequitur electionem.

[89] Cf. infra n.346-351.

[90] Ib. VI c.3 (Z c.2,1139*a*31-32): "Actus quidem igitur principium electio, unde motus, sed non cuius gratia".

[91] EUSTRATUS, *In Aristotelis Moralia Nicomachia explanationes* I c.1 (3E).

287. Contra estos argumentos se prueba que la "praxis" no se limita exclusivamente a los actos subsiguientes a la elección, y esto por varias razones. Pruébase, en efecto, primero, al decir del Filósofo, VI *Ethicorum:* sin razón recta ni hábito virtuoso no existe elección recta; luego la virtud se requiere "per se" para que sea recta la elección. Pero no se requeriría si el hábito fuese resultado de actos posteriores a la elección, pues entonces no inclinaría "per se" sino a los actos subsiguientes a la misma. Y de aquí otra manera de argüir: El hábito, en efecto, según el II *Ethicorum,* se adquiere por los actos a los que inclina; pero la virtud moral inclina "per se" a la elección recta, pues, como se prueba por la definición que se nos da de la misma en el II *Ethicorum,* la virtud es "hábito de elección", etc., luego la virtud moral se adquiere "per se" por los actos de elección y, por consiguiente, los actos que constituyen la "praxis" no son únicamente los que siguen a la elección.

288. Pruébase, segundo: A lo que se deduce del razonamiento anterior, decir que la elección no es "praxis" resulta falso; pero, como quedó ya probado en el artículo primero, "praxis" en sentido originariamente inmediato es el acto elícito de la voluntad, y el imperado sólo en cuanto de ella se deriva; luego, cuando sólo se da elección sin acto imperado—por ejemplo, porque no existe acto externo por falta de materia en que ejercitarse—tenemos que la elección sola es verdaderamente "praxis". Para explicación de lo cual se da el siguiente ejemplo: Supongamos, en efecto, un hombre sin dinero, a quien, antes de que de la elección, como de principio eficiente, proceda acto o antes de que la elección impere alguno, se le representan, sin embargo, en la fantasía cantidades pecuniarias. Pues, bien; semejante hombre, si, aún no teniendo dinero, elige distribuirlo liberalmente, tenemos que sin más, aunque no se extiende a actos ulteriores ni a la distribución efectiva, ha puesto cuanto se requiere para acto y hábito de virtud. La razón es porque, en representándose en la imaginación un objeto en que puede ejercitarse un acto de liberalidad, se da elección completa que nace de la liberalidad y produce liberalidad, y no se requiere, por lo mismo, llegar a ulteriores actos externos, siempre que éstos carecen de materia de ejercicio.

289. Pruébase, tercero: Semejante orden no puede ser sino de causa eficiente al efecto que ha de ser causado; pero que una causa en sí no lo sea de suyo en cuanto anterior al efecto, sino tan sólo en cuanto ordenado actualmente a la producción del efecto, es cosa inconveniente,

287. Contra istud, quod non tantum actus sequens electionem sit praxis, probatur, quia VI *Ethicorum* dicit Philosophus [92] quod non est electio recta sine ratione recta et habitu virtutis; ergo virtus per se requiritur ad electionem rectam; non requireretur autem si esset habitus generatus ex actibus posterioribus electione, quia tunc non inclinaret per se nisi ad actus illos posteriores electione. Ideo sub alia forma arguitur, quia habitus ex eisdem actibus generatur ad quos inclinat, ex II *Ethicorum* [93]; sed virtus moralis per se inclinat ad electionem rectam, quia, ut patet per definitionem eius II *Ethicorum* [94], virtus est "habitus electivus", etc.; ergo ex electionibus per se generatur virtus moralis, et per consequens non tantum actus electionem sequentes sunt praxes.

288. Praeterea, non solum falsum est negare electionem esse praxim, quod arguitur ratione iam facta, sed, sicut probatum fuit primo articulo [95], actus elicitus voluntatis est primo praxis, et imperatus non nisi propter ipsam; igitur si electio sit sola, sine ordine ad actum imperandum, puta propter defectum materiae actus exterioris, ipsa sola erit vere praxis. Hoc declaratur sic: non habens pecunias, cui tamen in phantasmate repraesentantur pecuniae antequam actus alicuius electio sit principium effectivum vel ad aliquem imperandum, si eligat illas liberaliter distribuere si haberet, quantum ad actum et habitum virtutis non requiritur ulterior prosecutio vel distributio, quia aliquo obiecto praesentato in phantasmate circa quod potest esse actus liberalitatis, completa habetur electio, ex qua generatur liberalitas vel quae elicitur ex liberalitate; nec requiritur ulterior prosecutio, nec aliquid exterius, nec ordo ad exterius si materia actus exterioris deficiat [96].

289. Praeterea, ordo iste non potest esse nisi causae ad causandum 'quia' effectum; sed quod causa in se non sit talis ex se ut prior est effectu sed tantum quia actualiter ordi-

[92] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139*a*33-34): "neque sine intellectu et mente, neque sine morali est habitu electio".
[93] Ib. II c.1 (B c.1,1103*b*21-23): "ex similibus operationibus habitus fiunt, propter quod oportet operationes quales reddere; secundum harum enim differentias sequuntur habitus".
[94] Ib. c.5 (c.6,1106*b*36-1107*a*2).
[95] Cf. supra n.230.234.

[96] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.60 q.1 ad 1 contra aliud (II f.160 I).

pues la causa no recibe nada ni del efecto ni del orden al efecto.

290. Y en cuanto a la autoridad del VI *Ethicorum*, digo que allí mismo a continuación añade el Filósofo: Principio—sea ésta la palabra que se suple—"de la elección son el apetito y la razón práctica que es en gracia de algo". Además, para que la elección sea recta, se requiere virtud en el apetito, por lo cual añade: "Sin hábito moral no hay elección"; recta, se entiende. Luego la virtud tiene acto elícito más inmediato a sí que el acto, cuya elección es principio en cuanto impera; respecto de la voluntad, en efecto, el acto elícito o elección es acto bueno, antes de que lo sea el acto exterior imperado por la elección buena. Lo cual se prueba por el Filósofo. Después de las palabras: "Sin hábito moral no hay elección", en efecto, añade en seguida: "Donde no hay hábito moral, no se da acto bueno". Ahora bien, si ésta es la mayor para probar lo que antes acerca de la elección había dicho, debe asumirse la menor siguiente: "La elección buena es acto bueno". Luego concedo la autoridad, según la cual se afirma que la elección es principio eficiente del acto, pues el acto imperado por la elección es también acto moral; pero de aquí no

natur ad efficiendum, videtur inconveniens, cum causa nihil habeat ex effectu, nec ex ordine ad ipsum.

290. Tunc ad auctoritatem VI *Ethicorum* [97] dico quod ibidem statim subdit Philosophus [98]: "Electionis autem appetitus et ratio quae gratia alicuius" (id est practica), supple 'sunt principium'. Ad hoc etiam ut electio sit recta requiritur virtus in appetitu; unde sequitur [99]: "Non sine habitu morali est electio", scilicet recta. Ergo virtus habet actum elicitum immediatiorem sibi quam sit ille cuius electio est principium ut imperans; prius enim actus elicitus voluntatis qui est electio est actio bona, quam actus exterior imperatus ab electione bona sit bonus. Quod probatur per Philosophum [100], statim enim ibi subdit (post illi 'neque sine habitu est electio'): "Bona actio enim sine more non est". Sed si ista sit maior ad probandum quod praedixit de electione, sumetur ista minor sub, 'bona electio est bona actio'. Concedo ergo auctoritatem affirmativam quod electio est principium actus unde quo, quia actus ab ipsa

[97] Cf. supra n.284.

[98] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139*a*32-33): "electionis autem [principium sunt] appetitus et ratio quae alicuius gratia".

[99] Ibidem (lin.33-34): "neque sine intellectu et mente neque sine morali est habitu electio".

[100] Ibidem (lin.34-35): "Bona actio enim et contrarium in actione sine intellectu et mente et more non est".

se sigue que sólo el acto imperado sea acto o "praxis", siendo como es la elección primera "praxis", en virtud de la cual el acto imperado es también "praxis" buena.

291. En cuanto al segundo argumento, si la mayor es verdad, digo que el hábito práctico viene de las elecciones, como quedó dicho arriba respecto del que elige distribuir frecuente y liberalmente, de quien se afirmó entonces que, en faltándole disponibilidad para ello, podía granjearse liberalidad.—Sin embargo, porque tratándose de actos dificultosos, la voluntad de ordinario no elige con frecuencia rectamente lo que a materia de tales actos se refiere pues, al decir de San Agustín, cuando uno cree difícil una cosa, o no la quiere o la quiere remisamente—, por eso, de ley ordinaria el hábito práctico que es virtud, así como no nace sin las "praxis" imperadas subsiguientes a las elecciones, así tampoco nace de tales "praxis" subsecuentes; originase, por el contrario, de las elecciones, las cuales participan la bondad moral formalmente, mientras "las praxis" imperadas son partícipes de la misma sólo materialmente.

292. Por último, en cuanto al tercer argumento, es decir, en cuanto al Comentandor, digo que si, como queda ya probado por Aristóteles, VI *Ethicorum*, la descripción

imperatus est actus etiam moralis; sed ex hoc non sequitur quod solus ille sit actus sive praxis, immo est electio prior praxis, propter quam et iste est bona praxis.

291. Ad secundum [101], si maior est vera, dico quod habitus practicus generatur ex electionibus, sicut supra dictum est de eligente frequenter liberaliter dare [102]; etiam sine actu imperato, si facultas non adsit, posset in ipso generari liberalitas. Quia tamen quando actus imperati sunt impossibiles voluntas non communiter eligit frequenter recte circa materiam istorum actuum—quia quod non creditur possibile alicui, aut non vult illud, aut tenuiter, secundum Augustinum [103]—ideo communiter non generatur habitus practicus qui est virtus sine praxibus imperatis sequentibus electiones; non tamen generatur ex illis sequentibus, sed ex electionibus, in quibus est formaliter bonitas moralis; in praxibus imperatis est tantum materialiter.

292. Ad tertium [104], ad Commentatorem, oportet quod ly 'secundum' non sit ibi nota causae efficientis si descriptio debet esse convertibilis cum descripto, ut iam probatum est per Aris-

[101] Cf. supra n.285.

[102] Cf. supra n.288.

[103] AUGUST., *De Trin.* X c.1 n.2 (PL 42,973).

[104] Cf. supra n.286.

ha de ser convertible con lo que se describe, es necesario que la preposición *según* se entienda, no como significativa de causa eficiente, sino efectiva o formalmente; y esto, ya se tome la elección como liberalidad o potestad dominativa, ya se considere como educción del acto volitivo, el cual no es elección ni volición alguna. Pero toda "praxis", sea elección, sea acto subsiguiente a la elección, viene a ser acción perteneciente a la categoría predicamental de acción, que es según elección o según cuasi principio activo, ya que semejante acción se reduce a principio efectivo.

293. Estas tres vías llevan a la conclusión de que la teología es meramente especulativa, sin que a ello obste la triple extensión que esta ciencia tiene a la dilección del fin: primeramente porque a ella se determina, naturalmente, la voluntad, previa manifestación del fin; después se dirige libre y contingente, no actuándose en objeto contingente ni agible; y, por último, porque se relaciona omnímodamente con todo género de objetos, pero no en cuanto obra, es decir, no en cuanto a los actos imperados, sino en cuanto permanece en el primer acto elícito.

294. Y que de tal extensión no resulta lo práctico, se persuade diciendo que, de otra manera, toda noticia sería

totelem VI *Ethicorum* [105], sed debet intelligi ly 'secundum' effective vel formaliter, vel accipiatur electio ibi pro liberalitate sive potestate dominativa, vel accipiatur electio pro elicitione actus volendi qui non est electio vel volitio aliqua. Sed actio de genere actionis secundum illam electionem, quasi secundum principium activum, est omnis praxis, sive sit electio sive sequens electionem, quia actio de genere actionis reducitur ad principium effectivum.

293. Istae tres viae [106] ponunt theologiam esse speculativam pure, non obstante quod extendatur ad dilectionem finis —sive ad illam voluntas quasi naturaliter determinetur praecedente ostensione [107], sive libere et contingenter ad illam se habeat, non tamen circa obiectum contingens et agibile [108], sive tertio circa quodcumque obiectum quomodocumque se habeat, non tamen operando, id est non tamen in ordine ad actum imperatum, sed sistendo in primo actu elicito [109].

294. Quod autem talis extensio non concludat practicum,

[105] Cf. supra n.290.
[106] Cf. supra n.270.281.283.
[107] Cf. supra n.270.
[108] Cf. supra n.281.
[109] Cf. supra n.283.

práctica, pues, cualquiera que ésta sea, va acompañada de cierta delectación o dilección.

295. Además, al decir del Filósofo, X *Ethicorum*, el que es feliz "es amantísimo de Dios"; y, sin embargo, el Filósofo considera esta felicidad como especulativa y no como práctica.

296. Contra esta conclusión, común a las tres vías, digo que de ella se seguiría esta consecuencia, a saber: que actos que están bajo el dominio del hombre y, por lo mismo, son verdaderamente humanos, no pertenecen propiamente ni a especulación ni a "praxis"—el acto de amar el fin, por ejemplo—, consecuencia que parece inconveniente.

297. Además, que el conocimiento directivo, siendo como es "verdad que se manifiesta en su evidencia al apetito recto", no sea práctico respecto de volición cualquiera parece inconveniente, pues, según consta por el VI *Ethicorum*, semejante verdad es operación propia de la mente práctica.

298. Y lo que acerca de la delectación se añade, no hace al caso. La razón es porque, siendo la delectación manera de pasión que naturalmente sigue a la operación perfecta, sea que ésta se refiera a la especulación, o que se refiera a lo especulado, resulta que no es la extensión

persuadetur, quia tunc quaelibet notitia esset practica, quia quamlibet concomitatur aliqua delectatio vel dilectio.

295. Similiter, X *Ethicorum* [110], felix "est Dei amantissimus", et tamen illam felicitatem ponit Philosophus [111] speculativam et non practicam.

296. Contra hanc conclusionem, communem istis, videtur sequi quod aliqua sit operatio in potestate hominis ita quod sit vere actus humanus et tamen non sit proprie speculatio nec praxis, puta amor finis; consequens videtur inconveniens.

297. Praeterea, quod cognitio directiva in quacumque volitione non sit practica, cum sit 'veritas confesse se habens appetitui recto', videtur inconveniens, quia talis veritas est proprium opus mentis practicae ex VI *Ethicorum* [112].

298. Quod additur de delectatione [113] nihil est ad propositum, quia cum delectatio sit passio consequens naturaliter operationem perfectam, sive sit de speculatione sive sit de

[110] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* X c.10 (K c.9,1179*a*22-24): "Secundum intellectum autem operans... Dei amantissimus videtur esse".
[111] Ib. c.8 (c.7,1177*a*12-1177*b*1); c.10 (c.9,1179*a*22-32).
[112] Ib. VI c.3 (Z c.2,1139*a*29-31).
[113] Cf. supra n.294.

de la noticia a la delectación por donde se admite la noticia práctica, pues, propiamente hablando, la delectación no es "praxis", como se dirá más adelante en la distinción 15 del libro tercero. Pero amar y desear el objeto conocido y amado, y amarlo y desearlo en cuanto puede circunstanciarse de ésta o de aquella manera, esto es verdaderamente "praxis", la cual, lejos de seguir naturalmente a la aprehensión del objeto, es libremente productible con rectitud o sin ella.

299. Y, por último, a lo que se añade sobre el especulativo feliz que es "amantísimo de Dios", hase de responder que la autoridad no convence, pues el Filósofo habla en sentido pasivo, que es como si dijera: "Será amadísimo de Dios"; y no en sentido activo, como allí mismo puede verse. Añade, en efecto: "Si algún cuidado tienen los dioses de los hombres, es cosa puesta en razón que ellos (los dioses, se entiende) se gocen de lo óptimo y de lo allegadísimo a los mismos; y esto, es decir, lo óptimo y lo allegadísimo, es el entendimiento". Y concluye: "Pues que los dioses aman esto, a saber, el entendimiento, es razón que, en recambio, los honremos con servicios como a amigos", etc.

300. Pero, dejando aparte esta autoridad, pregunto:

speculato [114], propter extensionem ad illam nulla ex isto ponitur notitia practica, quia nec illa est praxis, proprie loquendo; hoc tangetur distinctione 15 tertii libri [115]. Sed amare et desiderare obiectum cognitum, et hoc sic vel sic circumstantionabile, est vere praxis, nec naturaliter consequens apprehensionem, sed libere—recte et non recte elicibilis.

299. Quod additur de felice speculativo quod est Dei amantissimus [116], auctoritas non cogit, quia loquitur passive, quasi 'maxime amatus a Deo', non active, sicut patet ibi: subdit enim [117]: "Si quaedam cura humanorum a diis sit, rationabile est gaudere ipsos" (supple 'deos') "optimo et cognatissimo: hoc autem intellectus", et tunc: "diligentes ergo hoc" (id est intellectum) "rationabile erit deos rebeneficiare, ut amicis", etc.

300. Sed, praetermissa auctoritate illa [118], numquid felix

[114] Cf. ARISTOT., *Eth. ad Nic.* X c.4 (K c.4,1174*b*14-33).
[115] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III *Suppl.* d.15 q. un.; I d.1 pars 2 q.1 n. [2-4]; IV *Suppl.* d.49 pars 1 q.7 n. [3-5].
[116] Cf. supra n.295.
[117] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* X c.10 (K c.9,1179*a*24-29): "Si enim quaedam cura humanorum a diis fit, quemadmodum videtur, et erit utique bene rationabile gaudere ipsos optimo et cognatissimo (hoc autem utique erit intellectus); et diligentes maxime hoc et honorantes beneficiare, ut de amicis ipsis curantibus, et recte et bene operantes".
[118] Cf. supra n.295.

¿Es acaso amantísimo, en sentir de Aristóteles, el especulativo feliz en cuanto amar se contrapone a deleitarse, ya respecto de lo especulado, ya respecto de la especulación? Respondo: Aristóteles, XII *Metaphysicae*, dice que el primer principio motivo mueve en cuanto es amado; luego la inteligencia inferior ama al primer principio motivo; y, sin embargo, su felicidad, como consta por el X *Ethicorum*, consistiría en la especulación; luego la especulación, en sentir del Filósofo, comprende no sólo delectación, sino también amor. Luego, a lo que piensa el Filósofo, la noticia, aun cuando se extiende a la delectación y amor, no es práctica, sino especulativa.

301. Y ¿por qué no es seguido Aristóteles en su sentencia, admitiendo como admite el concepto de ambas ciencias, práctica y especulativa? Así tendríamos que las dos primeras vías, según las cuales la teología no es práctica, admitiríanla con razón, siguiendo al Filósofo, como ciencia especulativa. Respondo: El Filósofo, al admitir amor en la inteligencia, podía admitirlo como natural y necesariamente anejo a la voluntad, de manera que no le fuese dado errar y obrar rectamente; de tal manera, digo, que la noticia respecto de la voluntad fuese sólo manifestativa y no directiva ni en cuanto al objeto en particular ni

speculativus est amantissimus secundum Aristotelem ut amare distinguitur contra delectari, sive de obiecto speculato sive de speculatione? Respondeo: XII *Metaphysicae* [119] vult quod primum movens movet ut amatum; ergo intelligentia inferior amat primum, et tamen illius felicitatem poneret in speculatione, sicut patet X *Ethicorum* [120]; ergo ipse sub speculatione comprehendit non tantum delectationem, sed amare. Ergo nec propter extensionem ad illud erit notitia practica secundum ipsum, sed speculativa.

301. Sed quare non tenetur in hoc, cum ratio scientiae practicae et speculativae accipiatur ab ipso?—et ita duae primae viae, illam negantes, ponentes theologiam esse speculativam bene ponunt etiam secundum Philosophum.—Respondeo: illud 'amare' quod poneret in intelligentia, poneret necessitate naturali voluntati inesse, ita quod ibi non contingeret eam errare et recte agere, ita quod respectu illius notitia esset tantummodo ostensiva, non directiva, nec quantum ad obiectum in particu-

[119] ARISTOT., *Metaph.* XII t.37 (Λ c.7,1072*b*3).
[120] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* X c.10 (K c.8,1178*b*7-32).

en cuanto a su condición ni en cuanto a ciertas circunstancias del acto volitivo.

302. De seguro que no es así como entienden los teólogos el amor de las criaturas intelectuales respecto de Dios en particular ni respecto de las circunstancias del acto, como ya se demostró cuando fué rechazada la primera vía en los dos primeros razonamientos. Ahora bien, si el Filósofo hubiese convenido con nosotros en que amar el fin en un acto que puede producirse libremente y con rectitud o sin ella, y que para producirlo rectamente es necesario proceda según la recta razón que no sólo muestra el objeto, sino también dicta el modo de adherirse al mismo, tengo para mí que precisamente respecto de tal acto hubiese admitido noticia práctica, pues ella se manifiesta en su evidencia al apetito recto. Luego mejor es al teólogo, forzado a disentimiento con el Filósofo en la menor, ser consecuente discordando de él en la conclusión, que convenir en la conclusión que el Filósofo no admitiría, sin ponerse de acuerdo con el teólogo en la menor.

Concluyo, pues, diciendo que, cuando afirmas que del Filósofo hemos recibido el concepto de ciencias prácticas y especulativas, dices verdad; y convenimos en la mayor, es decir, en que por noticia especulativa se entiende aquélla que, si bien por lo mismo que manifiesta el objeto, im-

lari nec quantum ad aliquam eius condicionem vel aliquam circumstantiam actus volendi.

302. Hoc modo non dicerent theologi de amare creaturarum intelligibilium respectu Dei in particulari et quantum ad circumstantias actus, sicut argutum est contra primam viam in primis duabus rationibus [121]. Si igitur convenisset nobiscum, ponendo amare finis libere et recte et non recte posse elici, nec recte elici nisi eliciatur conformiter rectae rationi, non tantum ostendenti obiectum sed etiam dictanti sic eliciendum, forte posuisset respectu talis notitiam practicam, quia confesse se habentem appetitui recto. Igitur melius est theologo, qui habet ab eo discordare in minori, consequenter dicendo discordare in conclusione, quam convenire in conclusione quam ipse non poneret si minorem cum theologo non teneret [122].

Cum igitur dicis quod ab ipso habemus rationem practici et speculativi, verum est, et in maiori convenimus quod illa est speculativa, quae licet ad dilectionem extenderetur ut ostendens obiectum, nullo modo tamen esset directiva in actu ut

[121] Cf. supra n.274-275.
[122] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.3 pars 1 q.7 n. [6].

plica extensión al amor, no dirige, sin embargo, el acto ni en cuanto a las circunstancias de que puede revestirse ni en cuanto al objeto particular a que se refiere; pero, por lo que toca a la menor que asume, tenemos que negarla en nuestro caso.

303. *Vía cuarta.*—Y de aquí la cuarta vía, según la cual la teología es afectiva. Y bien podría aceptarse, siempre, empero, que la teología afectiva se adscriba a tipo de teología práctica; pero si, por el contrario, se acepta teología afectiva que sea como miembro contrapuesto así al especulativo como al práctico, entonces tendríamos una posición que no sólo contradice a lo ya dicho en el artículo primero, donde se probó que la dilección es verdaderamente "praxis", sino también a muchas otras autoridades, en cuyo sentir la ciencia se divide precisamente en especulativa y práctica, excluyendo entre ambas un tercer miembro.

304. *Vía quinta.*—Y, por último, según la quinta vía,

circumstantionabilis et ut huius obiecti in particulari; sed minorem quam ipse assumet sub, habemus nos negare in proposito.

303. *Quarta via.*—Et ideo est quarta via, quae dicit [123] quod theologia est affectiva. Quod bene potest intelligi si affectiva ponatur esse quaedam practica; si autem affectiva ponatur esse tertium membrum, distinctum contra practicum et speculativum, sic est contra dicta in primo articulo, ubi est ostensum dilectionem esse vere praxim [124], et etiam contra auctoritates multas, quae sentiunt praecise scientiam distingui in practicam et speculativam, et nullum est tertium membrum.

304. *Quinta via.* Quinta via dicit [125] theologiam esse con-

[123] AEGIDIUS ROM., *Sent.* prol. pars 4 q. un. in corp. (*8ra*): "theologia nec speculativa nec practica proprie dici debet, sed affectiva, quia ad affectionem principaliter inducit... Si tamen quaeretur utrum sit magis practica quam speculativa, vel e converso, responderi debet quod magis est speculativa quam practica, quia visio divina magis principaliter respicit beatitudinem, ad quam ordinatur omnis nostra cognitio... quam faciat operatio"; ALBERTUS M., *Sent.* I d.1 a.4 in corp. (ed. BORGNET XXV 18*b*): "et ideo ista scientia [theologia] proprie est affectiva, id est veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum"; cf. *S. theol.* pars 1 tr.1 q.3 m.3 in corp. (XXXI 18*b*). Idem docent: GONSALVUS HISP., *Quaestiones disputatae et de Quodlibet* q.5 (ed. AMORÓS in BFS IX 80 n.3); BONAV., *Sent. I prooem.* q.3 in corp. (I 13*ab*).
[124] Cf. supra n.228-235.
[125] GUIL. DE WARE, *Sent.* prol. q.1 in corp. (cod. Florent. nat. A IV 42,2*ra*): "Ista scientia [theologia] nec est proprie speculativa nec practica nec affectiva, sed alio nomine magis proprie debet vocari, ut infra patebit". Et infra, q.4 prologi (4*vb*), legitur: "quinta opinio (*in mg.*: opinio quinta et propria) dicit quod nec est speculativa nec practica, sed sapientia contemplativa, nam subiectum eius est ens divinum et aeternum; talis autem scientia magis est sapientia, quia est de altissimis causis, VI Ethicorum. Et Augustinus De Trinitate XII [XXII *in cod.*] c.14 dat differentiam inter

la teología es contemplativa. En apoyo de lo cual se aduce la autoridad de San Agustín, *De Trinitate* XII, cap.14, quien en este lugar dice que la sabiduría se refiere a la contemplación, y la ciencia a la acción. Ahora bien, como quiera que la teología es propiamente sabiduría, y no ciencia, habremos de concluir de la misma que es contemplativa y no práctica.

Respondo: San Agustín, *De Trinitate*, XII, cap.4, dice que las dos porciones del alma, la superior y la inferior, no se distinguen sino por razón de sus oficios, y que si en ambas hay trinidad (en la porción superior se halla además la imagen de la Trinidad), sin embargo, sólo la porción superior es contemplativa, pues solamente ella mira a cosas eternas. Luego la contemplación de que trata, en materia de ciencia, no se distingue de la especulación: lo contemplativo, en efecto, de que aquí se habla, abarca memoria, inteligencia y voluntad, y puede, por lo mismo, extenderse fuera de la materia de la ciencia, extensión que también cabe en lo activo, es decir, en la porción inferior, cuyo objeto son las cosas temporales y en las que

templativam. Pro qua adducitur Augustinus [126] XII *De Trinitate* cap.14, ubi vult quod sapientia est respectu contemplationis, scientia respectu actionis; cum ergo theologia sit proprie sapientia, et non scientia, ipsa non erit practica sed contemplativa.

Respondeo: Augustinus [127] XII *De Trinitate* cap.4 dicit quod illae duae portiones animae, superior et inferior, non distinguuntur nisi penes officia; et in utraque est trinitas (in superiori autem imago Trinitatis), et tamen sola superior portio est contemplativa, quia respicit aeterna [128]. Ergo illa contemplatio de qua loquitur non distinguitur a speculatione intra genus scientiae: continet enim illud contemplativum memoriam, intelligentiam et voluntatem, et ita in contemplativo illo potest esse extensio extra genus scientiae, sicut potest esse in activo,

sapientiam et scientiam, et vult ibi quod sapientia ad contemplationem aeternorum pertinet, scientia vero ad actionem, qua scilicet bene utimur temporalibus"; (*5rb*): "et patet per Augustinum *De Trinitate*, ubi loquitur de hac materia: talis autem est ista scientia; unde non est speculativa, nec practica, sed contemplativa".

[126] AUGUST., *De Trin.* XII c.14 n.22 (PL 42,1010): "intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere".

[127] Ib. c.4 n.4 (PL 42,1000): "Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi [rationem et actionem], nisi per officia geminamus. Itaque cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus ... Sed ... in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei [invenitur]".

[128] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 3 q.4 n. [7].

[129] AUGUST., *De Trin.* XII c.14 n.22 (PL 42,1010).

está asimismo de asiento la Trinidad. Luego aun cuando, al decir de San Agustín, la teología sea contemplativa, no por eso deja de ser práctica, siempre que se extienda a la "praxis" según la porción superior.

305. *Otra opinión.*—Hay otra manera de pensar, en desacuerdo con las anteriores en cuanto a la conclusión, según la cual la teología es especulativa y práctica. Y para probarlo, se aducen dos razonamientos, de los cuales el primero es como sigue: La disciplina que contiene cosas de derecho y cosas de filosofía, ya en distintos libros, ya intercaladas y entremezcladas en uno mismo, es, sin duda, ciencia especulativa y práctica. "A pari": luego la teología, que trata a la vez no en distintos capítulos o libros, sino intercalando y entremezclando cosas prácticas y especulativas, es ciencia práctica y especulativa.

306. Y el segundo razonamiento es a tenor siguiente: Ninguna ciencia especulativa trata de cosas operables más distintamente de lo que exige su conocimiento para la especulación, ni hay ciencia práctica que trate de cosas especulativas con mayor distinción que la que exige su conocimiento para la "praxis", a que se ordena; pero la teología trata de cosas operables más distintamente de lo que exige su conocimiento para la especulación, y de las

hoc est, in portione inferiori respiciente temporalia, quae etiam habet trinitatem. Si igitur ista est contemplativa ut loquitur ibi Augustinus [129], non prohibetur propter hoc esse practica si extenditur ad praxim in portione superiori.

305. *Alia opinio.* Alia est opinio [130], discordans a praecedentibus in conclusione, scientia est speculativa et practica. Quod probatur dupliciter. Uno modo sic: sicut doctrina illa in qua scribuntur aliqua de iure, aliqua de philosophia, esset speculativa et practica, sive scriberentur in distinctis libris sive interscalariter et commixtim, ita in ista doctrina simul speculativa et practica tractantur, non in distinctis libris et capitulis sed interscalariter et commixtim; ergo est speculativa et practica.

306. Quod iterum sic probatur, quia nulla cognitio speculativa distinctius tractat de operabilibus quam eorum cognitio necessaria est ad speculationem, nec aliqua practica distinctius tractat de speculabilibus quam eorum cognitio requiratur propter praxim ad quam extenditur; ista tractat distinctius de operabilibus quam eorum cognitio sit necessaria ad speculationem,

[130] GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* XIII q.1 (ed. HOFFMANS in PhB V 169-177).

cosas especulativas más distintamente de lo que requiere su conocimiento para las cosas operables; luego la teología es ciencia especulativa y práctica.—Pruébase la mayor: Las cosas especulativas, en efecto, no se consideran en la ciencia práctica, sino en su relación con la práctica, y las cosas operables no se consideran en la ciencia especulativa, sino en cuanto se refieren a la especulación. Y la menor es evidente: La teología, en efecto, trata de cosas operables como si ellas fuesen objeto primero suyo, y de las cosas especulativas como si sobre ellas precisamente versase su consideración.

307. Contra esta opinión se arguye diciendo así: El hábito que no recibe evidencia de parte del objeto, no se distingue según la distinción de los objetos (de otra manera sería preciso admitir dos hábitos de fe infusos); pero el hábito teológico no recibe evidencia de parte del objeto; luego no se distingue según la distinción de los objetos; luego no contiene dos hábitos por razón de objetos operables y especulativos.

308. Además, aun cuando la opinión mencionada en favor de doble hábito, pudiera tener cierta probabilidad respecto de la teología que se enseña en la Escritura, no la tiene, sin embargo, tratándose de la teología en sí, cuyo sujeto, como se dijo en la cuestión del sujeto teológico, es la esencia divina en cuanto tal esencia. La razón es porque de tal sujeto, que constituye con toda verdad objeto cog-

et distinctius de speculabilibus quam cognitio eorum requiratur ad cognitionem practicam; ergo ipsa est speculativa et practica.—Maior patet, quia speculabilia non considerantur in scientia practica nisi propter considerationem practicam, nec operabilia in speculativa nisi propter considerationem speculativam. Minor patet, quia haec tractat de operabilibus ita distincte ac si esset praecise de eis, et de speculabilibus ac si esset praecise de eis.

307. Contra istam arguitur sic: habitus non habens evidentiam ex obiecto non distinguitur secundum distinctionem obiectorum (tunc enim oporteret ponere duas fides infusas); iste habitus non habet evidentiam ex obiecto, ergo non distinguitur secundum distinctionem obiectorum; ergo non est duo habitus propter distinctionem operabilium et speculabilium.

308. Praeterea, licet dicta opinio de duobus habitibus posset aliquam probabilitatem habere de theologia ut tradita est in Scriptura, tamen de theologia in se, cuius est subiectum essentia divina ut haec essentia (sicut dictum est de subiecto

noscible único, es productible de suyo noticia inmediata, según verdad, única, y esto de suerte que, si hubiese noticia que de manera inmediata resultase no de éste, sino de otro sujeto, semejante noticia no pertenecería a la teología en sí. Luego la teología es un hábito "simpliciter" único, si bien, tratándose de la Escritura, pudiera quizá coexistir con ella noticia perteneciente a sujeto extraño.

309. Además, que las ciencias, consideradas según su dignidad o excelencia, se ordenan a un solo y único objeto es cosa manifiesta, pues dos ciencias absolutamente primeras no pueden admitirse; llamo yo a esta excelencia singular y única teología, a la cual sola incumbe tratar primero e inmediatamente de su primer sujeto.

310. Además, respondo reduciendo el razonamiento a parte contraria: Aquél, en efecto, es conocimiento práctico que no determina cosas especulativas más allá de lo que es preciso conocerlas para la "praxis" o conocimiento práctico; pero esta ciencia o teología no trata de cosas especulativas más distintamente de lo que es menester conocerlas para el conocimiento práctico o dirección de la "praxis"; luego, etc.—Pruébase la menor: Para el conocimiento práctico, en efecto, es necesario conocer ya las condiciones para las que es apetecible el fin, ya las de los objetos ordenados al fin en cuanto dicen referencia al mis-

theologiae[131]), non videtur probabilis: nam de illo subiecto, cum verissime sit unum cognoscibile, nata est haberi primo aliqua notitia vere una; si alia detur quae non sit de ipso sed de alio primo, illa alia non erit theologia in se. Theologia ergo est habitus unus simpliciter, licet forte cum ipsa possit in Scriptura esse aliqua notitia quae sit de alio subiecto.

309. Item, patet quod ordo scientiarum secundum eminentiam stat ad unum tantum, quia non possunt esse duae primae simpliciter: illam unam eminentiam et solam dico theologiam, quae sola primo est de subiecto primo theologiae.

310. Praeterea, deduco rationem eius[132] in oppositum: illa cognitio est practica in qua non determinatur de speculabilibus magis quam eorum cognitio pertineat ad praxim vel cognitionem practicam; ista non tractat de speculabilibus distinctius quam eorum cognitio requiratur ad practicam cognitionem vel praxim dirigendam; ergo, etc.—Probatio minoris: quaelibet cognitio de condicionibus appetibilitatis finis, et de condicionibus eorum quae sunt ad finem quatenus sunt ad finem, et tertio de condi-

[131] Cf. supra n.167.
[132] Cf. supra n.306.

mo fin, ya las de cualquier objeto no sólo de este género, sino de otros acerca de los cuales la potencia operativa pudiera, en faltándole dirección, incurrir en error; pero no hay aquí, en teología, conocimiento acerca del fin o acerca de los medios ordenados al fin que no sea práctico; luego, etc. Al menos en cuanto a la voluntad que ignora dichas condiciones, cabe error acerca de las mismas, como se dirá en la solución a la tercera objeción formulada contra la determinación de la cuestión principal.

311. Lo asumido es evidente. Las condiciones, en efecto, que acerca del fin se consideran son de suyo eficaces para mostrárnoslo más apetecible, mientras las condiciones de los medios ordenados al fin resultan de suyo más eficaces para aclarar la relación de orden que los medios tienen respecto del fin.

312. En cuanto al argumento, la menor es manifiestamente falsa. En prueba de lo cual digo que así el fin que se conoce como lo que se ordena al fin conocido no se conocen tan distintamente que semejante conocimiento no sea práctico respecto del entendimiento creado. La razón es porque tal manera de conocer es de suyo apta para manifestar el fin en cuanto apetecible y los medios en cuanto ordenados al fin, o todas las condiciones acerca de las cuales pudiera desviarse la voluntad no dirigida.

cionibus quorumcumque huiusmodi vel aliorum circa quas contingit potentiam operativam errare nisi dirigatur, est necessaria ad practicam cognitionem; nulla cognitio hic traditur de fine vel de his quae sunt ad finem quin sit talis; igitur, etc. Vel saltem circa illas contingit voluntatem ignorantem errare, sicut dicetur in solutione tertiae obiectionis [133] contra solutionem quaestionis principalem.

311. Assumptum patet, quia quaecumque condicionum traduntur de fine magis natae sunt ostendere appetibilitatem finis, et condiciones eorum quae sunt ad finem natae sunt magis ostendere ea ordinata ad finem.

312. Ad argumentum [134], patet quod minor est falsa. Ad probationem dico quod non posset ita distincte tractari de fine cognito et de his quae sunt ad finem, quin illa tota cognitio esset practica intellectui creato, quia tota illa cognitio nata est ostendere finem sub ratione appetibilitatis et ea quae sunt ad finem ratione ordinis eorum ad finem, vel circa quaecumque posset voluntas non directa errare.

[133] Cf. infra n.322.
[134] Cf. supra n.306.

313. *Otra opinión más.*—Otros, por último, llegan a la misma conclusión, reduciendo la teología, así práctica como especulativa, a un solo hábito.

B) *Opinión propia*

314. *Teología de lo necesario.*—Pasando, pues, a la cuestión, respondo que, siendo por una parte el acto elícito de la voluntad, aun cuando no vaya acompañado de acto imperado, verdaderísimamente "praxis"—ya se demostró esto en el artículo primero—, y consistiendo, por otra, la extensión del conocimiento práctico en doble relación aptitudinal, una de conformidad con la "praxis" y otra de prioridad a la "praxis"—consta esto por el artículo segundo—, síguese como consecuencia que aquél se dice conocimiento práctico que aptitudinalmente es conforme a la volición recta y naturalmente anterior a la misma; pero así es toda la teología necesaria respecto del entendimiento creado, esto es: conforme al acto de la voluntad creada y anterior al mismo; luego, etc.—Pruébase la menor: El primer objeto de la teología, en efecto, no sólo es virtualmente conforme con la volición recta, ya que de su razón quiditativa se derivan los principios de rectitud respecto

313. *Alia opinio.*—Alia opinio [135] tenet eandem conclusionem, sed ponit theologiam cum hoc esse simpliciter unum habitum.

B) *Opinio propria*

314. *De theologia necessariorum.*—Ad quaestionem [136] igitur respondeo quod cum actus voluntatis elicitus sit verissime praxis, etiam si non concomitetur aliquis actus imperatus (ut patet ex articulo primo [137]) et extensio cognitionis practicae consistat in conformitate ad praxim et prioritate aptitudinali (patet hoc ex secundo [138]), sequitur quod illa est practica cognitio quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae et naturaliter prior ipsa; sed tota theologia necessaria intellectui creato est sic conformis actui voluntatis creatae et prior eo; igitur, etc.—Probatio minoris, quia primum obiectum theologiae est conforme virtualiter volitioni rectae, quia a ratione eius

[135] THOMAS, *S. theol.* I q.1 a.4 in corp.; a.3 in corp. et ad 2 (IV 14*b*.12*ab*).
[136] Cf. supra n.217.
[137] Cf. supra n.230.232.234-235.
[138] Cf. supra n.236-237.

de la volición, sino también determina el entendimiento creado, en lo tocante a objetos teológicos necesarios, a conocer determinada rectitud de la misma "praxis" con prioridad de naturaleza respecto de todo acto de la voluntad creada, pues de otra suerte no serían objetos necesarios; luego del primer objeto se sigue tanto la conformidad como la prioridad de la teología respecto de la volición y, por lo mismo, la extensión a la "praxis", extensión que hace que el conocimiento haya de llamarse práctico. En confirmación de lo cual digo que, identificándose el primer objeto teológico con el fin, y siendo los principios tomados del último fin principios prácticos respecto del entendimiento creado, hase de concluir diciendo: luego los principios de la teología son principios prácticos; luego son también prácticas las conclusiones.

315. Y si contra esto se objeta diciendo primero lo dicho en la cuestión precedente, esto es: Primer objeto teológico es Dios, no en cuanto fin, sino en cuanto esta esencia; pero los principios que se toman del fin como fin son prácticos; luego, etc.

316. Y si se dice segundo: El conocimiento del último fin no es inmediatamente conforme a la "praxis" ni apto de suyo para conformarse con la "praxis" que haya de producirse; luego no es práctico de modo inmediato o próximo.

sumuntur principia rectitudinis in volitione; ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis quoad omnia theologica necessaria prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit, alias non essent necessaria; ergo ex primo obiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem, et ita extensio ad praxim, a qua extensione ipsa cognitio dicenda sit practica. Confirmatur ista ratio, quia cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sunt principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae.

315. Si obiiciatur contra per dicta in quaestione praecedente, ubi dicitur quod Deus non est hic primum subiectum in quantum finis sed ut haec essentia[139]; principia autem sumpta a fine ut finis est practica sunt; igitur, etc.

316. Item, cognitio finis ultimi non est immediatae conformis nec nata esse conformis praxi eliciendae; igitur non est propinque practica.

[139] Cf. supra n.167.195.

317. Si se dice tercero: El primer objeto incluye virtualmente conformidad respecto de la "praxis" recta, pero no, de manera exclusiva, conocimiento al que va aneja dicha conformidad, pues de otra suerte no tendríamos acerca del mismo ciencia especulativa, lo cual es inconveniente. Verdades como éstas, en efecto: "Dios es trino", "El Padre engendra al Hijo", ¿cómo podrían ser prácticas? Luego el primer objeto teológico implica cierto conocimiento especulativo. Luego de que el primer objeto diga conformidad virtual respecto de la "praxis" no se sigue que la teología sea práctica, siendo como son especulativas las verdades eminentemente teológicas, aun en lo que la teología se distingue de la metafísica.

318. Y, por último, si se dice tercero: Resultaría entonces que la ciencia de Dios, la cual versa sobre el primer sujeto, sería práctica, y que la razón que se da en la solución de esta cuestión sería aplicable al entendimiento así creado como increado.

319. Viniendo, pues, a lo primero, digo que no es la relación con el fin la que da origen a los principios de una ciencia, sino lo absoluto en que se funda dicha relación; pero lo absoluto en Dios es la divina esencia en cuanto esta esencia.

320. En cuanto a lo segundo, digo que aquello en lo que virtualmente se contiene conocimiento conforme, de

317. Item, primum obiectum includit virtualiter conformitatem ad praxim rectam, non tamen solam cognitionem sic conformem; alioquin de ipso non posset esse scientia speculativa, quod videtur inconveniens. Qualiter enim est ista veritas practica 'Deus est trinus' vel 'Pater generat Filium'? Ergo primum obiectum includit aliquam notitiam speculativam. Igitur ex conformitate illa virtuali primi obiecti ad praxim non sequitur theologiam esse practicam, cum veritates maxime theologicae in quantum theologia distinguitur a metaphysica sint speculativae.

318. Item, tunc scientia Dei esset practica, quae est de eodem subiecto primo, et videtur quod ratio solutionis quaestionis[140] possit applicari ad intellectum divinum sicut ad creatum.

319. Ad primum[141] dico quod respectus finis non est a quo sumantur principia in aliqua scientia, sed illud absolutum in quo fundatur respectus; illud est 'haec essentia'.

320. Ad secundum[142] dico quod virtualiter continens co-

[140] Cf. supra n.314.
[141] Cf. supra n.315.
[142] Cf. supra n.316.

manera virtual es conforme, y así conocimiento práctico, pues de principios prácticos vienen conclusiones prácticas; pero conocimiento próximo respecto de aquello que versa sobre el fin es el conocimiento de la fruición del fin, y tal conocimiento es apto de suyo para conformarse formalmente con la "praxis" de la fruición.

321. En cuanto a lo tercero, digo que el primer objeto contiene solamente noticia conforme a la volición recta, pues respecto de la misma no nos hace conocer otra cosa que la rectitud de la volición o lo que virtualmente la incluye. Y concedo lo que en orden al inconveniente se infiere en el consecuente, esto es, que tratándose del primer objeto, no cabe ciencia especulativa, pues dentro de cosas cognoscibles necesarias la noticia del primer objeto y de todo elemento intrínseco conocido mediante el primer objeto no puede menos de ser aptitudinalmente conforme a la "praxis", y anterior a la misma.

322. A lo que se insta partiendo de verdades que a todas luces son teológicas y no metafísicas como: "Dios es trino" y "el Padre engendra al Hijo", digo que dichas verdades son prácticas. La primera de ellas, en efecto, incluye la noticia de la rectitud inherente a la dilección dirigida a las tres personas, tanto que si se diese un acto

gnitionem conformem est virtualiter conforme, et ita est cognitio practica, quia conclusiones practicae habent practica principia; proxima autem cognitio isti quae est de fine est cognitio fruitionis finis, et illa nata est esse conformis formaliter praxi fruitionis.

321. Ad tertium [143] dico quod primum obiectum solummodo includit notitiam conformem volitioni rectae, quia virtute eius nihil de ipsa cognoscitur quod non sit vel rectitudo volitionis alicuius vel virtualiter includens notitiam talis rectitudinis. Et concedo quod infertur pro inconveniente in consequente, quod de ipso nulla potest esse scientia speculativa; necessario enim notitia eius et cuiuscumque intrinseci per ipsum cogniti conformis est praxi aptitudinaliter et prior si cognitum est necessarium.

322. Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologicae et non metaphysicae, 'Deus est trinus', 'Pater generat Filium' [144], dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas, ita quod si actus eliceretur circa

[143] Cf. supra n.317.
[144] Cf. supra n.317.

de amor a una persona excluyendo a la otra, como lo haría un infiel, tendríamos acto no recto; y la segunda implica la rectitud del acto que tiende a dos personas de las cuales la una procede, por generación, de la otra.

323. Y si contra esto se objeta diciendo: Razón terminativa de la dilección es solamente lo esencial de Dios; pero la teología con más propiedad trata de lo nocional o personal de Dios, que de lo esencial, ya que muchísimas verdades pertenecientes a la divina esencia pueden conocerse por el metafísico; luego la teología, en cuanto se distingue de la metafísica, si se considera en sus realidades eminentemente propias, no es práctica. Y pruébase la primera proposición, porque, en caso contrario, una persona no sería amable por la misma razón por la que lo sería la otra; lo cual es falso, pues entonces ninguna sería bienaventurada en sí misma.

Respondo: Ambos órdenes, lo esencial y lo personal, terminan el acto de dilección: lo esencial en cuanto razón terminativa absoluta, es decir, en cuanto razón porque se ama, y lo nocional o personal en cuanto objeto que se ama; pero para que el acto sea recto no basta que tenga razón formal conveniente de parte del objeto, sino que requiere asimismo objeto conveniente en que tal razón formal esté de asiento. Luego respecto del acto consistente en amar a Dios requiérese no sólo la noticia de la rectitud incluída en el orden esencial, sino también la noticia ulterior pro-

unam solam, excludendo aliam (sicut infidelis eliceret), esset actus non rectus; secunda includit notitiam rectitudinis actus qui est circa duas personas quarum una est sic ab alia [145].

323. Et si obiciatur contra hoc, quod nihil nisi essentiale est ratio terminandi actum dilectionis; theologia autem magis proprie est de personalibus quam de essentialibus, quia essentialia plurima possunt cognosci a metaphysico; ergo theologia ut distinguitur a metaphysica quantum ad propriissima sibi non est practica. Prima propositio probatur, quia alias esset aliqua ratio diligibilitatis in una persona quae non esset in alia, quod est falsum, quia tunc nulla beatificaretur in se ipsa.

Respondeo: essentiale est absolute ratio terminandi actum amandi ut propter quam, sed personae terminant actum amandi ut quae amantur. Non autem sufficit ad rectitudinem actus quod habeat rationem formalem convenientem in obiecto, sed etiam requiritur quod habeat obiectum conveniens, in quo sit talis ratio formalis. Praeter ergo illam notitiam rectitudinis quam

[145] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.1 pars 1 q.2 n. [2.5.11].

pia, determinativa de la rectitud que se contiene en el orden nocional o personal.

324. Y, por último, en cuanto a lo cuarto, digo que podría concederse que la teología en Dios, por lo que toca a verdades necesarias, es práctica. El primer objeto teológico, en efecto, puede producir de suyo en el entendimiento divino noticia conforme a la volición recta con prioridad de naturaleza respecto de la misma. Que esta noticia sea conforme a la volición, es cosa manifiesta; y que sea naturalmente anterior a la volición, se prueba. El entendimiento, en efecto, entiende el primer objeto naturalmente antes de que la voluntad lo quiera; luego el entendimiento puede hallarse, y esto con suficiencia, en posesión de toda noticia, virtualmente incluída en la intelección del primer objeto, según prioridad de naturaleza, antes de que la voluntad actúe queriéndolo; y tal es toda noticia necesaria que al primer objeto se refiere. Y en cuanto a la consecuencia que se añade, se prueba diciendo, primero, que si, por un imposible, quedase excluída toda voluntad, sin embargo, el entendimiento podría tener según suficiencia toda noticia virtualmente incluída en la intelección del primer objeto, ya que esta intelección precede a toda volición. Y pruébase, segundo, porque el entendimiento divino no discurre; luego no entiende el primer objeto naturalmente antes de que entienda las verdades cognoscibles virtualmente

includit essentiale in actu amandi Deum, personalia includunt propriam notitiam ulteriorem rectitudinis requisitae.

324. Ad quartum[146] posset concedi quod theologia Dei de necessariis sit practica, quia in intellectu suo natum est primum obiectum theologicum quasi gignere notitiam conformem volitioni rectae priorem naturaliter ipsa volitione. Quod conformem, patet. Quod etiam priorem, probatur, quia prius naturaliter intellectus intelligit primum obiectum quam voluntas illud velit; igitur prius naturaliter volitione potest habere omnem notitiam sibi sufficientem virtualiter inclusam in intellectione primi obiecti; talis est quaecumque notitia necessaria de primo obiecto. Consequentia supposita patet, tum quia per impossibile exclusa omni voluntate posset intellectus habere omnem notitiam sufficientem virtualiter inclusam in intellectione primi obiecti, cum illa intellectio praecedat omnem volitionem; tum quia intellectus divinus non discurrit; igitur non prius naturaliter intelligit primum obiectum quam aliquid in ipso virtualiter

[146] Cf. supra n.318

incluídas en el primer objeto; luego si el entendimiento entiende el primer objeto naturalmente antes de que la voluntad lo quiera, habráse de concluir que el entendimiento entiende toda verdad cognoscible virtualmente contenida en el primer objeto con anterioridad natural a todo acto volitivo ejercido sobre el mismo (adviértase que esta segunda prueba de la consecuencia es menos valedera).

325. Y si se objeta contra esto lo primero: Que entonces, si el acto de la voluntad divina ha de ir precedido de la noticia del primer objeto, a la cual para obrar rectamente debe conformarse, resulta que la voluntad en sus actos no es regla de sí misma; y esto es inconveniente: primeramente, porque admitiendo que la voluntad divina se determina en cuanto a su primer acto inmediatamente, no por sí, sino por otro, queda anulada la libertad suprema de la misma; y después, porque si el conocimiento práctico precede a todo acto de la voluntad divina, será ésta determinada en cuanto a su primer acto por el entendimiento, disentir del cual no le es posible, pues, de otra suerte, podría conectarse con el pecado.

326. Si se objeta lo segundo: Se ha dicho arriba que el Filósofo afirma según consecuencia y razón que el entendimiento ama naturalmente a Dios, a quien ve; luego la noticia manifestativa de Dios no es práctica. Infiérase la misma consecuencia de Dios que se ama a sí mismo naturalmente.

inclusum quoad notitiam; igitur si prius intelligit primum obiectum quam voluntas velit aliquid, prius intelligit quodlibet inclusum quoad notitiam in primo obiecto quam voluntas velit (haec secunda probatio consequentiae minus valet).

325. Si obiiciatur quod tunc voluntas divina non erit prima regula sui in actibus suis si eius actum praecedit notitia cui debet in agendo conformari ad hoc ut recte agat; consequens videtur inconveniens, quia tollit summam libertatem voluntatis divinae si ab alio determinetur et non ex se primo ad primum actum suum. Si autem omnem actum eius praecedat cognitio practica, ab intellectu determinabitur ad primum actum, quia non potest ei dissentire; tunc enim posset peccare.

326. Item, supra dictum est Philosophum bene dicere consequenter[147] si intelligentia naturaliter amat Deum visum; ergo notitia ostendens Deum non est practica. Fiat similis consequentia de Deo naturaliter amante se.

[147] Cf. supra n.300-301.

327. Y si se objeta lo tercero: El dirigente es causa respecto de lo dirigido; luego entre el dirigente y el dirigido hay distinción real; pero la intelección en Dios no se distingue realmente de la volición divina.—Confírmase este razonamiento: El entendimiento, en efecto, no dirige la volición cuando la conoce existiendo en acto, pues solamente ejerce dirección en cuanto precede a la volición que haya de reducirse a acto; pero en Dios la volición de Sí no va precedida de la voluntad de sacarla a acto; luego en Dios la volición no es reductible a acto; luego, etc.

328. Y aquí, si hemos de ser consecuentes con lo ya dicho, hemos de responder que, entendiendo por regla lo que, en lo tocante a la "praxis", rectifica, la primera regla consiste en el fin último, el cual, así como el primer objeto de la ciencia contiene de manera inmediata la noticia de las verdades especulativas, así inmediatamente contiene según continencia virtual la noticia de la rectitud necesaria de toda "praxis". Tenemos, pues, que la primera regla consistente en el fin último rectifica ordenadamente el entendimiento y la voluntad, a modo como estas dos potencias son de suyo capaces de obrar según orden, de suerte que respecto de la "praxis" la noticia conforme con ella se origine cuasi anteriormente a ella y sea rectificadora de ella, y respecto de las potencias la dirigente preceda a la practicante; por donde hase de conceder la consecuen-

327. Item, dirigens est aliqua causa respectu directi, ergo est distinctio realis inter ipsa, non est autem talis distinctio intellectionis Dei ad velle. Confirmatur ratio, quia intellecto velle iam esse elicitum intellectus non dirigit; tantum enim dirigit circa eliciendum quasi prior ipso: sed in Deo velle sui non sequitur voluntatem esse, ergo numquam est ibi quasi eliciendum, sed semper quasi elicitum; ergo, etc.

328. Hic videtur consequenter dictis [148] esse dicendum quod accipiendo regulam pro rectificante in praxi, prima regula est finis ultimus, qui virtualiter primo includit notitiam rectitudinis necessariae cuiuslibet praxis, sicut primum obiectum scientiae speculativae primo includit notitiam veritatum speculabilium. Haec autem regula prima quae est finis ordinate rectificat intellectum et voluntatem sicut istae potentiae natae sunt agere ordinate, ita quod quasi prius gignit notitiam conformem rectae praxi quam rectam praxim vel quam rectificet praxim; et ita potentia practicante alia erit potentia prius rec-

[148] Scilicet supra in tota hac quaestione, cf. n.274-277.293.310-312.314.319-320.322-323.

cia que en el primer razonamiento se deduce. Y en cuanto a la impugnación del consecuente, podría decirse que, así como la libertad se concilia en todo y por todo con la aprehensión previa, así la libertad suprema se compone con la aprehensión perfectísima que la precede; y es cosa sabida que en la aprehensión perfectísima de la "praxis" va incluida la noticia de conformidad, siempre que ésta conviene necesariamente a la "praxis".

329. A lo que además se objeta diciendo que la voluntad se determinaría por acción de potencia extraña, hase de responder negándolo, si se trata de una determinación que proviene de agente suficiente. En efecto, que la voluntad no puede disentir de la noticia recta y anterior a la "praxis", es cosa que se debe no a que el entendimiento, en produciendo la noticia, sea causa activa suficiente que determina la voluntad al acto, sino a la perfección de la potencia volitiva, cuyo es exclusivamente obrar en conformidad con la potencia cognoscitiva previa, cuando ésta actúa antes perfectamente sobre el objeto, es decir, cuando lo conoce antes cuanto puede conocerlo. Donde es de advertir que, tratándose de verdades contingentes acerca de las cuales el entendimiento divino no tiene toda noticia posible con anterioridad a todo acto volitivo, no es necesario que la voluntad, al obrar, se conforme con la potencia

ta, ita quod consequens illatum in prima ratione [149] videtur concedendum. Cum improbatur [150], posset dici quod sicut universaliter libertas stat cum apprehensione praevia, ita stat summa libertas cum perfectissima apprehensione praevia; apprehensio autem praxis perfectissima includit notitiam conformitatis quando ipsa necessario convenit praxi.

329. Cum ulterius arguitur quod determinaretur aliunde [151], hoc negandum est loquendo de determinatione quae fit per agens sufficiens. Licet enim non posset dissentire a notitia recta et priore praxi, hoc tamen non est quasi intellectus per notitiam sit causa sufficienter active determinans ipsam ad actum, sed ex perfectione voluntatis est, quod ipsa tantum nata est agere conformiter potentiae priori in agendo, quando illa prior prius perfecte agit circa obiectum, hoc est tantum novit prius quantum potest nosse. Quod dico pro contingentibus, quorum intellectus divinus non habet omnem notitiam sibi possibilem ante omnem actum voluntatis; ideo circa illa non

[149] Cf. supra n.325.
[150] Cf. ibidem.
[151] Cf. ibidem.

operativa previa, ya que ésta no conoce antes tal objeto contingente según razón de conformidad. Pero si se trata de verdades cognoscibles necesarias de suyo, ocurre de otra manera, pues éstas, sin intervención de actos volitivos, incluyen noticias perfectísimas de sí mismas.

330. Y aunque por esta respuesta parece evadirse la objeción primera, y pudieran asimismo ser evadidas las que siguen, hase de decir, sin embargo, de otra manera, según la cual la teología necesaria, en lo que a la divina inteligencia se refiere, no es práctica; lo cual se debe a que en Dios entre la intelección y la volición no cabe prioridad natural, a modo como ésta se halla en lo conformante respecto de lo conformado, y en lo que se dirige respecto de lo dirigido. La razón es porque la noticia, sea cual fuere, de la rectitud de la "praxis", si bien puede de suyo conformar la potencia sujeta a conformación o rectificación por acción extraña, no es, sin embargo, capaz de ejercer influjo conformativo en la voluntad divina respecto de su primer objeto, como quiera que ella, frente a dicho objeto, por sí sola se rectifica. La voluntad divina, en efecto, al tender, sea libre, sea naturalmente, a su primer objeto, no se ha como si se mostrara indiferente respecto de la rectitud o como si, de algún modo, la mendigara de otra potencia. Tanto que semejante noticia determinada de la

oportet quod conformiter agat potentiae priori, quia ipsa non prius conformiter novit tale obiectum. Sed aliter semper accidit circa cognoscibilia necessaria ex se, quia illa perfectissimam notitiam sui habent absque actu voluntatis.

330. Licet autem haec responsio[152] videatur evadere argumentum[153], et sequentia argumenta[154] possent evadi, tamen aliter dicendum est, quod theologia necessaria in intellectu divino non est practica, quia non est prioritas naturalis intellectionis ad volitionem quasi conformativi ad ipsum conformandum sive directivi ad dirigendum aliquid: quia posita notitia quacumque rectitudinis ipsius praxis, licet ex se posset conformare potentiam conformabilem sive rectificabilem aliunde, non tamen voluntatem divinam respectu sui primi obiecti, quia illa ex se sola rectificatur respectu illius obiecti, quia vel naturaliter tendit in illud, vel si libere, nullo modo est de se quasi indifferens ad rectitudinem et quasi aliunde aliquo modo habens eam, ita quod notitia determinata rectitudinis non est

[152] Cf. supra n.328-329.
[153] Cf. supra n.325.
[154] Cf. supra n.326-327.

rectitud no es necesariamente anterior a la volición como si la volición requiriese tal prioridad para producirse rectamente, sino sólo previa manifestación del objeto. Es decir, la volición preexige tal noticia, cuya condición natural es dirigir, no en cuanto directiva, sino sólo en cuanto manifestativa, de suerte que, si pudiese ir precedida solamente de la manifestación del objeto, y seguida de la noticia de la rectitud necesaria en orden a la "praxis" (como se dirá de la "praxis" que a verdades contingentes se refiere), resultaría volición igualmente recta tanto en aquél como en este caso. Luego aquí, al tratarse de la intelección divina, no ha de decirse de la misma que es anterior y conformativa o directiva.

331. Viniendo, pues, al argumento por el que se prueba la prioridad que la noticia de la rectitud tiene respecto de la "praxis", puede decirse que, si bien en cierta manera cabe que la intelección sea anterior a la volición, no ha de admitirse, sin embargo, tanta prioridad que se considere como requisito necesario el conocimiento recto previo a la "praxis", pues tal prioridad pertenece a la regla respecto de lo reglado, cosa que no es posible cuando la voluntad, al obrar, es regla de sí misma.

Si la ciencia que Dios tiene de sí mismo es práctica o no, esta controversia se reduce en substancia a esto: Si la noticia, cuya condición natural es dirigir en orden a la

necessario prior volitione quasi illud volitio requirat ut recte eliciatur; sed tantum praeexigit ostensionem obiecti; et illam notitiam ex se directivam non praeexigit ut directivam sed tantum ut ostensivam, ita quod si posset praecedere volitionem sola ostensio obiecti et sequi notitia rectitudinis necessariae ipsius praxis (sicut dicetur de praxi circa contingentia[155]), aeque recte eliceretur volitio tunc et nunc. Non igitur modo est intellectio prior et conformativa sive regulativa.

331. Ad argumentum igitur probans prioritatem notitiae rectitudinis ad praxim rectam[156] responderi potest quod licet aliqua sit prioritas intellectionis ad volitionem, non tamen sic prior ut requirat cognitionem rectam esse priorem praxi, quia talis prioritas est regulae ad regulatum, qualis esse non potest quando voluntas est omni modo regula sui in agendo.

Huius controversiae de scientia Dei respectu sui, an sit practica, summa in hoc consistit: si notitia quae de se esset directiva in praxi, dato quod potentia rectificans vel prac-

[155] Cf. infra n.333.
[156] Cf. supra n.324.

"praxis", resulta práctica porque la potencia rectificante o practicante admite en el cognoscente dirección para obrar, o no práctica por no ser en el cognoscente la potencia practicante conciliable con la dirección. Sea la que fuere la posición que entre estas dos partes se adopte, es preciso proceder consecuentemente.

332. *Teología de lo contingente.*—A continuación se nos presenta el artículo segundo de la cuestión, es decir, la teología de lo contingente, acerca de la cual se inquiere si es o no práctica. Y digo que la teología de lo contingente es práctica sólo respecto del entendimiento que puede tener determinada noticia de la rectitud de la "praxis" antes de toda volición del cognoscente o antes de la misma "praxis" elícita, pues sólo respecto de tal entendimiento la teología de lo contingente puede ser o es conforme con la "praxis" y anterior a la "praxis". Y semejante entendimiento es el creado, pues no hay entre las criaturas cognoscente cuya voluntad determina inmediatamente la rectitud contingente que a la "praxis" conviene.

333. Pero respecto del entendimiento divino, la teología de lo contingente no puede ser práctica, si se admiten estas dos condiciones: la primera, que el conocimiento práctico y la extensión a la "praxis" han de pertenecer necesariamente al mismo supuesto; y la segunda, que toda "praxis" perteneciente a Dios en cuanto causa operativa

ticans in sciente esset dirigibilis in agendo, sit practica ex hoc solo quod sic esset directiva, vel non practica ex hoc quod potentia practicans in sciente non est dirigibilis. Qui alteram partem tenet, dicat consequenter.

332. *De theologia contingentium.*—Ex hoc introducitur secundus articulus quaestionis, scilicet de theologia contingentium, an sit practica [157]. Dico quod in illo tantummodo intellectu potest theologia contingentium esse practica qui potest habere determinatam notitiam rectitudinis praxis ante omnem volitionem illius intelligentis vel ante ipsam praxim elicitam, quia solummodo ibi haec theologia contingentium potest esse vel est conformis praxi et prior ea. Talis est omnis intellectus creatus, quia nullius intelligentis creati voluntas primo determinat rectitudinem contingentem convenientem suae praxi.

333. In intellectu vero divino non potest theologia contingens esse practica, tenendo ista duo, scilicet quod cognitio practica et praxis ad quam extenditur debent esse necessario eiusdem suppositi, et quod Dei ut operantis nulla sit praxis nisi

[157] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.38 q. un. n. [1-4].

consiste solamente en la volición (excluímos de Él una tercera potencia distinta del entendimiento y de la voluntad). La razón es porque la inteligencia divina no tiene conocimiento conforme con la "praxis" o con la volición contingente recta que preceda a la "praxis" recta o la volición divina, como quiera que en Dios la volición es la que inmediatamente determina tal rectitud respecto de tal "praxis".

334. En cuanto a lo primero, es verdad, pues, si todo conocimiento acerca de la "praxis" ajena es práctico, luego habrá de ser práctico el conocimiento que tengo de la creación del mundo por Dios o del movimiento de los cielos por la inteligencia. Al menos parece concluirse de esto que el conocimiento práctico no puede proceder de una inteligencia o cognoscente inferior al agente que obra según la dicha "praxis", ni, y esto es "a pari", de un cognoscente superior o igual, si en nada contribuye a la "praxis" del agente; pero cuando en algo contribuye a la misma, entonces el cognoscente superior tiene "praxis" propia, respecto de la cual su conocimiento es práctico.

335. Además, en segundo lugar: Si el conocimiento práctico tiene causalidad respecto de la "praxis", a la cual se extiende, y sólo es apto, por condición natural, para ejercer influjo causal inmediatamente sobre la "praxis" que pertenece al cognoscente, entonces síguese lo que se intenta.

volitio (non ponendo in ipso potentiam tertiam aliam ab intellectu et voluntate), nam nulla cognitio conformis praxi vel volitioni contingenti rectae praecedit in intellectu divino praxim eius rectam sive ipsam volitionem Dei, quia volitione primo determinatur illi praxi talis rectitudo.

334. Illud primum est verum, nam si quaecumque cognitio de praxi alterius sit practica, ergo cognitio mea de hoc quod est Deum creare mundum vel de hoc quod est intelligentiam movere caelum erit practica. Saltem hoc videtur concludere quod cognitio practica non potest esse intelligentiae vel intelligentis inferioris operante aliquo secundum illam praxim, pari ratione nec superioris nec aequalis si nihil faciat ad praxim operantis; si autem aliquid faciat, iam superior habet praxim propriam respectu cuius sua cognitio sit practica.

335. Item, si cognitio practica habet aliquam causalitatem respectu praxis ad quam extenditur et non est nata habere talem causalitatem nisi primo respectu praxis quae sit in intelligente, videtur sequi propositum [158].

[158] Cf. supra n.333.

336. Por el contrario: Si la "praxis" fuese posible respecto de un entendimiento, y no respecto de otro, seguiríase que respecto de un mismo objeto un entendimiento tendría noticia práctica, mientras otro la tendría especulativa.

Cabe decir que la rectitud de la "praxis", cuando es perfecta, incluye la circunstancia del operante, y otras circunstancias, sin las cuales la rectitud no existe. En efecto, póngase el principio: "Dios ha de ser amado". Si no se añade por quién—por la voluntad, verbigracia—, digo que no hay verdad plenamente práctica, pues está demás decir que Dios no ha de ser amado por el bruto. Por donde esta verdad perfecta: "Dios ha de ser amado por Dios", es práctica respecto de cualquier entendimiento. De la misma manera, esta otra verdad: "El hombre ha de ayunar algunas veces", es verdad práctica no sólo respecto del hombre que la entiende, sino también respecto de Dios y de los ángeles; y dígase lo mismo de la verdad: "El cielo ha de ser movido por el ángel", la cual es verdad práctica para el hombre y para Dios. Por tanto, concedo lo que de la prueba se infiere como inconveniente.

337. Y si se objeta que no se pone a salvo la prioridad del conocimiento práctico respecto de la "praxis" —pues antes de que el hombre o el ángel pueda entender que "Dios ha de ser amado por Dios", la dilección que Dios tiene de Sí mismo, es ya recta—, respondo diciendo

336. Contra: igitur de eodem haberet unus intellectus notitiam practicam et alius speculativam si praxis esset possibilis uni intellectui et non alteri.

Potest dici quod perfecta rectitudo praxis includit circumstantiam operantis sicut et alias circumstantias, ita quod sine illa non est rectitudo. Si enim accipiatur 'Deus est amandus', nisi addatur a quo, puta a voluntate, non est verum practicum complete, quia Deus a bruto non est amandus: itaque hoc verum perfectum 'Deus est amandus a Deo' in quocumque intellectu est practicum; ita et istud 'homini est ieiunandum quandoque' non est tantum practicum homini cognoscenti sed etiam angelo et Deo; ita etiam homini et Deo est hoc practicum 'angelo caelum est movendum'—et concedo quod infert prima probatio tamquam inconveniens [159].

337. Et si obiiciatur quod non salvatur prioritas cognitionis practicae ad praxim—prius enim dilectio respectu sui est recta quam homo vel angelus possit intelligere 'Deus est aman-

[159] Cf. supra n.334.

que tal prioridad debe proceder del objeto y del entendimiento, es decir, de lo que de suyo es apto, por condición natural, para determinar el entendimiento a conocer determinada rectitud de la "praxis", esto es, cuanto de suyo es anterior a la "praxis". Por donde resulta que tal objeto implica de suyo virtualidad natural para determinar cualquier entendimiento a conocer que "Dios debe ser amado por Dios", y esto en cuanto está de su parte con anterioridad a la "praxis", aun cuando haya entendimiento que, a causa de su imperfección, no se determina antes de que la potencia operante, en fuerza de su perfección, no pase a la obra.

338. A la otra objeción respondo diciendo que, así como la voluntad puede ser causa superior respecto de la "praxis" de la potencia motiva—no me refiero a toda voluntad respecto de toda potencia motiva, cual sería, por ejemplo, mi voluntad respecto de la potencia motiva del ángel, sino a la voluntad que va junta con la potencia en el mismo supuesto—, así también que la causa sea práctica respecto de la "praxis" ha lugar tratándose del mismo cognoscente y del mismo operante; pero tampoco se requiere que respecto de otro sea no práctica, a no ser que por causa práctica, en sentido estricto, se entienda la que, en cuanto está de parte de la identidad de supuesto en que cognoscente y operante convergen, es inmediatamente aplicable a la operación, inmediación que denota, cuando sig-

dus a Deo'—respondeo: ista prioritas debet esse ex obiecto et intellectu, hoc est, quod natum sit determinare intellectum ad notitiam determinatae rectitudinis praxis, scilicet quantum est ex se ante praxim; ita obiectum hoc natum est quemcumque intellectum determinare ad notitiam istam 'Deus est amandus a Deo' quantum est ex se ante praxim, licet aliquis intellectus ex imperfectione sui non prius determinetur quam potentia operans ex perfectione sui operetur.

338. Ad aliam obiectionem [160] dico quod sicut voluntas potest esse causa superior respectu praxis potentiae motivae, non tamen quaecumque respectu cuiuscumque, puta non mea respectu potentiae motivae angeli, sed quando fit in eodem, ita quod si practica sit causa respectu praxis, hoc est in eodem intelligente et operante; nec oportet quod in alio sit non-practica, nisi accipiendo stricte practicam pro immediate applicabili ad opus quantum est identitate suppositi cognoscentis et operantis, qualem immediationem denotat infinitivus significans

[160] Cf. supra n.336.

nifica "praxis", el infinitivo construído con el verbo "saber". Por tanto, según esto concedo que sólo Dios sabe que se ama infinitamente, aunque el ángel llegue a conocer que Dios debe amarse infinitamente.

339. El que así responde debe empezar concediendo que todo entendimiento prácticamente conoce todas las verdades relativas a la "praxis" de agentes creados. La razón es porque todas ellas, ya se deriven del objeto, como las necesarias, ya tengan otro origen, como las contingentes, implican de suyo virtualidad para ser previamente conformes a las "praxis", esto es, para determinar la rectitud de las "praxis" antes que éstas lleguen a producirse de hecho. Y en cuanto a las verdades referentes a la volición divina, tenemos que, si son necesarias, son prácticas, y, cuando son contingentes, no; la razón es porque, anteriormente a la "praxis" elícita a que se extienden, fáltales conformidad, por faltarles la determinación de la rectitud. Por ejemplo: Dios conoce según conocimiento práctico que el hombre debe arrepentirse, y que el ángel debe mover; pero no que Él debe querer que el varón santo se arrepienta y que el ángel mueva.

340. Y si me preguntas en qué consiste la teología de lo contingente, considerada no en su referencia a este o a otro entendimiento, sino en sí misma, puedo responderte que la teología de lo contingente es en sí tal como

praxim constructus cum 'scire'—sic enim conceditur quod solus Deus scit se infinite diligere licet angelus sciat ipsum infinite a se diligendum.

339. Qui sic respondet, a principio habet concedere omnem veritatem de praxibus agentium creatorum cognosci a quocumque intellectu practicante, quia omnes illae, sive ab obiecto, ut necessariae, sive aliunde, ut contingentes, natae sunt prius esse conformes praxibus sive prius determinare rectitudinem praxium quam ipsae praxes eliciantur. Omnes autem veritates de volitione divina, necessariae quidem, sunt practicae, contingentes autem non, quia ante illam praxim elicitam ad quam extenduntur non habent conformitatem, quia nullam determinationem rectitudinis; verbi gratia, Deus practice cognoscit homini esse paenitendum et angelo esse movendum, sed non quod Deo est volendum hominem sanctum paenitere vel angelum movere.

340. Si quaeras qualis est theologia contingentium in se, non comparata huic vel illi intellectui, potest dici quod ipsa talis est in se qualis est ex obiecto; non est autem ex obiecto

es de parte del objeto; pero de parte del objeto no es conforme a la "praxis" antecedentemente a toda "praxis", pues de parte del objeto no hay noticia determinada de rectitud contingente que sea productible de suyo; luego de parte del objeto la teología de lo contingente no es práctica; luego si vale la desmembración que los autores hacen de conocimiento, es especulativa. Y con esto se aviene lo que se dijo antes al negar que la teología contingente respecto del entendimiento divino es práctica; tal es, en efecto, una cosa en sí, cual es su realidad u objeto no imperfecto, sino perfecto en su género.

341. Y si se objeta que entonces un conocimiento en sí especulativo es práctico para alguno, por ejemplo, para el entendimiento creado; luego lo práctico no se opone a lo especulativo; respondo diciendo que ser especulativo por razón del objeto es ser especulativo "per se"; y que ser práctico por razón del objeto, cuyo es determinar según suficiencia el entendimiento a conocer la rectitud —y si según suficiencia, luego antes de la volición—, es ser práctico "per se". Y así tenemos que estas dos maneras de conocimiento, lo mismo que "ser extensible a la *praxis*" y "no ser extensible a la *praxis*", se oponen entre sí. Pero ser práctico no por razón del objeto, sino por razón extraña al objeto—por ejemplo: por acción de causa extrínseca, cual sería la de la voluntad que determinase el entendimiento a la noticia de la "praxis"—, es ser accidental-

conformis praxi ante omnem praxim, quia ex obiecto nulla nata est haberi notitia determinata rectitudinis contingentis; ideo ex obiecto non est practica, ergo speculativa, si sufficienter dividunt notitiam [161]. Huic congruit quod in intellectu divino negatur esse practica [162]: talis enim videtur res in se qualis est in perfecto in genere illo, non in imperfecto.

341. Si obiciatur quod tunc cognitio in se speculativa est alicui practica, puta intellectui creato, igitur practicum non repugnat speculativo, respondeo: esse speculativum ex obiecto est esse per se speculativum; ita esse practicum ex obiecto sufficienter determinante intellectum ad notitiam rectitudinis —et si sufficienter, igitur ante volitionem—est esse per se practicum. Sic opponuntur ista duo, ut et ista, 'non-extensibile ad praxim' et 'extensibile ad praxim'. Sed aliunde esse practicum quam ex obiecto, puta a causa extrinseca, ut a voluntate determinante intellectum ad notitiam praxis, est esse

[161] Cf. supra n.303.
[162] Cf. supra n.333.

mente práctico; y según esto, concedo que la teología de lo contingente es práctica respecto de nosotros, por más que sea especulativa en sí considerada.

342. Por el contrario: De dos cosas contrarias, si la una conviene a uno "per se", no le conviene la otra ni "per se" ni "per accidens"; luego la noticia especulativa "per se" no es práctica ni "per se "ni "per accidens".

Respondo: Aun cuando, recurriendo a los tres modos que hay de decir "per se", pudiera explicarse el antecedente según el modo primero y segundo, no sería posible, sin embargo, explicarlo según el tercero, cuyo es significar algo singularmente solitario. A pesar de lo cual concedo que, según ningún modo de adhesión, se une lo contrario al predicado de lo *práctico "per se"* o al predicado de lo *especulativo "per se"*; y esto porque la teología contingente "per se", en cuanto al segundo modo, es "per se" práctica o especulativa, de suerte que la adhesión sea también "per se" y el predicado se determine por lo que es "per se". Pero accidentalmente esto no se opone a que la teología contingente sea práctica "per accidens", como ser negro "simpliciter" no se opone a ser blanco "secundum quid"; por las palabras "simpliciter" y "secundum quid", en efecto, se determinan los predicados en cuanto a su significación. Y si se objeta que la teología contingente "per se" es especulativa "per se"; luego "per se" es especu-

accidentaliter practicum; ita concedo theologiam contingentium esse practicam nobis, licet in se sit speculativa.

342. Contra hoc: cui per se convenit unum oppositum, ei aliud, oppositum nec per se nec per accidens convenit; igitur notitia per se speculativa nec per se nec per accidens est practica.

Respondeo: licet antecedens posset exponi de per se primo modo vel secundo, non autem tertio modo, prout dicit idem quod solitarie [163], tamen concedo quod nullo modo inhaerendi inhaeret oppositum praedicati huius quod est per se practica vel huius quod est per se speculativum, quia theologia contingens per se secundo modo est per se practica vel speculativa, ita quod et inhaerentia sit per se et praedicatum determinatur per ly 'per se'. Sed per accidens esse practicum per accidens non opponitur illi, sicut esse nigrum simpliciter et esse album secundum quid non opponuntur; 'secundum quid' enim et 'simpliciter' determinant praedicata ut denominantia. Si arguitur

[163] De his modis dicendi 'per se' cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.4 [t.9] (A c.4,73*a*34-73*b*10).

lativa, respondo concediéndolo, pero añado que el predicado *especulativa* "per se" no se opone a "per accidens" práctica.

343. Pero si de los dos argumentos aducidos en la respuesta no se admite ni uno, podría concederse entonces que la teología contingente si bien no es práctica en sí misma, por no ser práctica de parte del objeto, seríalo, sin embargo, "per accidens", respecto de todo entendimiento así creado como increado, como quiera que la teología contingente en su referencia al entendimiento divino podría ser conforme a la "praxis", antes de que la voluntad creada la trasladara a la existencia: el entendimiento divino, en efecto, conoció que el pecador adulto de la Ley Nueva debía arrepentirse aun antes de que tal pecador se arrepienta de hecho. Si no se admite el primer argumento, digo que el conocimiento que Dios tiene de la "praxis" de otro operante es práctico. Y si no se admite tampoco el segundo—por ejemplo: aceptando que la operación de Dios "ad extra" es "praxis" suya, formalmente distinta de la volición divina—, hase de decir que, si bien el entendimiento divino no conoció que la criatura *a* había de crearse antes que la voluntad divina lo quisiese, conocióla, sin embargo, antes de que, de hecho, la crease, y esta "praxis", por lo mismo, va "ad extra" precedida de noticia conforme no por razón del objeto, sino por razón extraña al objeto.

'per se est per se speculativa, ergo per se est speculativa', concedo, nec huic praedicato repugnat hoc praedicatum 'per accidens practica'.

343. Si vero alterum illorum duorum [164] quae ista responsio tenet [165] non teneatur, tunc potest concedi quod theologia contingens licet non in se sit practica, quia non ex obiecto, tamen in omni intellectu, creato et increato, esset practica per accidens, quia ipsa in intellectu divino potest esse conformis praxi prius quam praxis illa eliciatur a voluntate creata; prius enim intellectus Dei novit peccatorem adultum in Nova Lege debere conteri quam peccator conteratur. Et non tenendo primum illorum, cognitio Dei de praxi alterius operantis est practica; non tenendo etiam secundum, puta ponendo agere Dei ad extra esse praxim eius aliam a volitione Dei formaliter, licet intellectus divinus non prius novit *a* esse creandum quam voluntas sua velit, tamen prius novit quam creet, et ita illam praxim ad extra praecedit notitia conformis, licet non ex obiecto sed aliunde conformis.

[164] Cf. supra n.333.
[165] Cf. supra n.340.

344. Lo que sostengo, al menos, es que la teología de lo contingente no es práctica "per se", es decir, por razón del objeto; pero, esto no obstante, cabe decir que tal teología es práctica "per accidens" respecto del entendimiento creado; y esto cuando se trata de cognoscente que obra según la "praxis" en orden a la cual la rectitud se determina por la voluntad divina. Pero si semejante teología es práctica o no respecto del entendimiento divino, es cuestión que podrá dilucidarse consecuentemente a la luz de los argumentos en pro o en contra. Parecen, sin embargo, probables estas tres conclusiones: Primera, que la noticia práctica es reguladora de la "praxis" de lo contingente; segunda, que es reguladora de la potencia practicante, rectificable, no por sí, sino por acción extraña; y, por último, tercera, que en Dios no hay otra potencia practicante que la voluntad. De la primera y segunda conclusión se sigue que, si la noticia divina fuese práctica, sería reguladora o rectificadora de la voluntad divina; lo cual, sin embargo, es falso, como consta por el segundo de los argumentos arriba aducidos. La razón es porque la voluntad respecto de su primer objeto produce de sí inmediatamente la volición según rectitud, mientras respecto de los objetos secundarios, a los cuales contingentemente se refiere, se determina por sí sola, sin noticia de rectitud que la preceda.

344. Hoc saltem teneo quod theologia contingentium non est per se practica sive ex obiecto; potest tamen intellectui creato esse per accidens practica, et hoc in illo intelligente cuius est operari secundum praxim cui determinatur rectitudo a voluntate divina. An vero intellectui divino sit practica, patet tenendo illa duo [166] vel opposita [167] quid est dicendum consequenter. Probabilia autem videntur haec tria: primo quod practica est regulativa in praxi contingentis, et secundo quod est regulativa potentiae practicantis aliunde quam a se rectificabilis, et tertio quod in Deo non est potentia practicans nisi voluntas. Ex primo et tertio sequitur quod si notitia divina esset practica, ipsa esset rectificativa vel regulativa in volitione divina; sed hoc est falsum ex secundo illorum [168], quia voluntas ex se primo recte elicit velle respectu primi obiecti, respectu autem secundorum, quorum est contingenter, ex se sola determinatur, non per aliquam notitiam rectitudinis praecedentem.

[166] Cf. supra n.333.
[167] Cf. supra n.343.
[168] Cf. supra n.333.

VI. Respuesta a los argumentos principales de la cuestión primera

345. Y viniendo ahora a los argumentos principales de la cuestión primera, respondo al primero diciendo que la fe no es hábito especulativo, ni el creer acto especulativo, ni especulativa la visión que sigue al acto de creer, sino práctica; la visión, en efecto, dice para el entendimiento creado no sólo aptitud para conformarse de suyo con la fruición, sino también anterioridad natural respecto de la fruición a fin de que ésta se origine rectamente, conformándose con la visión.

346. En cuanto al segundo argumento, hase de decir que lo contingente acerca de lo cual trata la ciencia práctica es fin o es lo ordenado al fin; pero fin último respecto de cosas agibles, según el Filósofo, VI *Ethicorum*, es la acción; luego para objeto de la ciencia práctica es suficiente la contingencia de la acción.

347. Objétase contra esto, primero: La ciencia es de objetos necesarios; luego acerca de cosas contingentes no cabe ciencia. El antecedente es manifiesto por la definición que se da de "scire" en el I *Posteriorum*.

VI. Ad argumenta principalia primae quaestionis

345. Ad argumenta principalia primae quaestionis. Ad primum [169] dico quod fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est speculativa, sed practica; nata est enim illa visio conformis esse fruitioni et prius naturaliter haberi in intellectu creato ut fruitio recta illi conformiter eliciatur.

346. Ad secundum [170] dicendum quod contingens circa quod est scientia practica est finis vel ens ad finem; in agibilibus autem actio est finis ultimus secundum Philosophum [171] VI *Ethicorum*; ergo contingentia actionis sufficit ad obiectum scientiae practicae.

347. Contra hoc arguitur, primo, quia scientia est necessariorum; ergo circa contingentia non est scientia. Antecedens patet ex definitione 'scire' I *Posteriorum* [172].

[169] Cf. supra n.217.
[170] Cf. supra n.218.
[171] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139*b*3-4): "bona actio enim finis"; ib. c.6 (c.5,1140*b*7).
[172] ARISTOT., *Anal. post.* I c.2 [t.5] (A. c.2,71*b*15-16): "cuius simpliciter est scientia, hoc impossibile est aliter se habere". Cf. supra n.212.

348. Objétase, segundo, por el VI *Ethicorum:* El hábito científico se distingue del hábito raciocinante según el objeto necesario o contingente; luego los hábitos en cuanto científicos se refieren a objetos necesarios; pero la ciencia pertenece al hábito en cuanto científico; luego, etc.

349. Objétase, tercero: Si la teología versa sobre cosas contingentes agibles, luego es hábito activo, según razón verdadera o propia; pero, como se dice en el VI *Ethicorum,* esa misma es la definición de la prudencia; luego la teología es prudencia y no ciencia.

350. En cuanto a lo primero respondo diciendo que acerca de cosas contingentes existen muchas verdades necesarias; del acto que contingentemente se produce, en efecto, se concluye necesariamente a las condiciones requeridas por el mismo para producirse rectamente; luego respecto de tal acto cabe ciencia en cuanto a la conclusión necesaria, aunque, en sí mismo, por originarse de potencia propia, sea contingente.

Por aquí es fácil responder a la autoridad del Filósofo, I *Posteriorum;* y respondo diciendo que la ciencia es de lo necesario que se dice de lo contingente; por donde hay verdades necesarias que se incluyen en el concepto de lo

348. Similiter, ex VI *Ethicorum* [173] scientificum distinguitur a ratiocinativo penes necessarium et contingens [174], ergo omnes habitus partis scientificae sunt circa necessarium; scientia autem est habitus illius partis; ergo, etc.

349. Praeterea, si theologia est circa contingens agibile, ergo est habitus activus cum vera ratione; ut autem dicitur VI *Ethicorum* [175], haec est definitio prudentiae; ergo theologia est prudentia, non scientia.

350. Ad primum [176] respondeo: de contingentibus sunt multae veritates necessariae, quia actus qui contingenter elicitur concluditur necessario debere esse talis ad hoc ut sit rectus; de ipso igitur est scientia quantum ad conclusionem necessario deductam, licet in se sit contingens in quantum elicitur a potentia propria.

Tunc patet ad auctoritatem Philosophi I *Posteriorum* [177]: scientia est necessarii dicti de contingente, et ita veritates necessariae includuntur in intellectu contingentis, vel concludun-

[173] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.2 (Z c.2,1139*a*3-15).
[174] Cf. supra n.226.
[175] Ib. c.6 (c.5,1140*b*20-21): "necesse prudentiam habitum esse cum ratione vera, circa humana operativum"; ibidem (lin.4-6).
[176] Cf. supra n.347-348.
[177] Cf. supra n.347.

contingente o que se concluyen de lo contingente por razón de algo necesario anterior a lo contingente.

Y esto mismo sirve para contestar a lo segundo, es decir, a la autoridad del Filósofo, VI *Ethicorum:* El hábito como raciocinante, en efecto, refiérese al acto en cuanto es contingentemente producido; y el hábito como científico o como ciencia al acto en cuanto se concluye del mismo necesariamente una verdad. Y si se objeta que ambos hábitos, el raciocinante y el científico, tienen un mismo objeto, respondo que de esto se dirá más adelante, explicando cómo muchos hábitos pueden referirse a un mismo objeto, mientras, por el contrario, muchos objetos no pueden referirse a un mismo hábito.

351. Y, por último, en cuanto a lo tercero, respondo que de la objeción se concluiría que la ciencia moral es prudencia, pues la ciencia moral es hábito activo según razón propia y verdadera. Por lo cual digo que la definición de la prudencia debe aplicarse al hábito activo próximo, cual es el hábito adquirido por actos. Por donde hase de decir que lo que en cosas factibles es el arte respecto del hábito del experto o ejercitado, eso mismo es en cosas

tur de aliquo quod est contingens, per rationem alicuius prioris necessarii [178].

Per idem ad auctoritatem Philosophi VI *Ethicorum* [179], quia habitus partis ratiocinativae est circa actum in quantum contingenter elicitur; sed habitus scientificus vel scientia est circa idem in quantum aliquo de eo necessario concluditur. Si obiciatur quod non est idem obiectum habitus scientifici et ratiocinativi, de hoc dicetur inferius [180], quomodo idem obiectum potest esse plurium habituum, licet non idem habitus plurium obiectorum.

351. Ad secundum [181] dico quod concluderet scientiam moralem esse prudentiam, nam scientia moralis est habitus activus cum vera ratione. Ideo dico quod definitio prudentiae debet intelligi de habitu activo proximo, qualis est habitus acquisitus ex actibus. Unde sicut ars se habet circa factibilia ad habitum experti, ita circa agibilia se habet scientia moralis ad

[178] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.8 [t.21] (A c.8,75*b*24-25): "Non est ergo demonstratio corruptibilium, nec scientia simpliciter, sed sic, sicut est secundum accidens"; ibidem [t.22] (lin.33-36): "Eorum autem quae saepe fiunt, demonstrationes sunt et scientiae, ut lunae defectus. Manifestum est quod secundum quod huiusmodi sunt, semper sunt; in quantum autem non semper, secundum partem sunt. Sic autem defectus similiter est in aliis".—Cf. supra n.212.
[179] Cf. supra n.348.
[180] Cf. infra n.351.
[181] Cf. supra n.349.

agibles la ciencia moral respecto del hábito de la prudencia; pues, si los miramos desde el punto de vista de la dirección, tenemos que los hábitos así del arte como de la ciencia moral, por ser universales son como remotos, mientras el hábito de la prudencia y el del ejercitado, resultando de actos, son particulares y próximos. Exposición que se impone necesariamente, pues de otra manera no tendríamos ciencia práctica, como quiera que toda ciencia es hábito activo o factivo. Y semejante conclusión no sólo ofrece inconveniente, sino que es también contra el Filósofo, VI *Metaphysicae;* Avicena, I *Metaphysicae,* y otros autores.

352. Y pasando ahora al tercer argumento principal, digo que Boecio, al decir teología, dice metafísica. Y a lo que, refiriéndose a la misma, dice que trata de la substancia divina, digo que la teología tal como Boecio la entiende considera a Dios en cuanto puede ser tratado en la ciencia adquirida.

353. En cuanto al argumento cuarto, respondo diciendo, al decir del Filósofo, VII *Politicae,* que es según nobleza que cosa inferior halle acceso a cosa superior. Por donde tenemos que la potencia sensitiva del hombre es más noble que la potencia sensitiva del bruto, pues la del hombre

habitum prudentiae, quia habitus artis et scientiae moralis sunt quasi remoti ad dirigendum, quia universales; sed habitus prudentiae et experti, quia generati sunt ex actibus, sunt particulares, et propinqui ad dirigendum. Ista expositio est necessaria, alioquin nulla esset scientia practica, quia quaecumque est habitus activus vel factivus; conclusio autem est inconveniens, et contra Philosophum[182] VI *Metaphysicae,* ut videtur, et contra Avicennam[183] I *Metaphysicae,* et contra alios auctores.

352. Ad tertiam rationem[184] dico quod Boethius intelligit per theologiam metaphysicam. Et quod dicit quod est de substantia Dei, dico quod Deus consideratur in illa scientia quantum possibile est ipsum considerari in scientiis acquisitis.

353. Ad aliud[185] dico quod nobilitatis est in inferiori attingere superius, secundum Philosophum[186] VII *Politicae.* Unde sensitiva hominis est nobilior sensitiva bruti, quia in ho-

[182] ARISTOT., *Metaph.* VI t.1 (E c.1,1025*b*25) : "omnis scientia aut activa, aut factiva, aut theorica".
[183] AVICENNA, *Metaph.* I c.1 (70*ra*).
[184] Cf. supra n.219.
[185] Cf. supra n.220.
[186] ARISTOT., *Polit.* VII [c.14] (H c.14,1333*a*21-22) : "Semper enim quod deterius, melioris gratia est".

está ordenada a la potencia intelectual. Luego para una ciencia es según nobleza ser ordenada al acto de potencia más noble. Pero el Filósofo no admite ciencia que sea conforme a la praxis" de la voluntad relacionada con el fin, porque no tiene a bien admitir que la voluntad, en su referencia al fin, tenga "praxis", sino simple moción natural, y por eso niega pueda haber ciencia más noble por razón de su conformidad con el fin; sin embargo, de haber admitido "praxis" acerca del fin, no negará, según parece, que la ciencia práctica respecto de semejante "praxis" es más noble que la especulativa respecto de lo mismo. Nunca dijera, pongo por ejemplo, puesto el caso de que ambas ciencias, la especulativa y la práctica, versen sobre lo mismo, que la ciencia especulativa es más noble que la ciencia moral. Y nosotros admitimos la "praxis" acerca del fin como verdadera "praxis", conforme a la cual es productible de suyo el conocimiento práctico, y que, por lo mismo, el conocimiento práctico acerca del fin es superior en nobleza a todo conocimiento especulativo. Luego la primera proposición del razonamiento que podría aducirse, al parecer, del I *Metaphysicae,* si bien no en expresas palabras del Filósofo, ha de ser negada.

354. En cuanto a la primera prueba del primer razonamiento, respondo diciendo que la ciencia que es en gra-

mine ordinatur ad intellectivam. Nobilitatis ergo in scientia est ordinari ad actum nobilioris potentiae. Sed Philosophus non ponit aliquam scientiam esse conformem praxi voluntatis circa finem, quia non posuit voluntatem circa finem habere praxim sed quasi quamdam motionem simplicem naturalem, et ideo nullam posuit posse esse nobiliorem per conformitatem ad finem; si tamen posuisset aliquam praxim circa finem, non negasset ut videtur, scientiam practicam respectu illius praxis esse nobiliorem scientia speculativa circa idem, puta si aliqua esset speculativa circa illa circa quae est scientia moralis, non diceret illam speculativam esse nobiliorem morali scientia. Nos autem ponimus esse praxim veram circa finem, cui nata est cognitio esse conformis, et ideo cognitionem practicam circa finem esse nobiliorem omni speculativa. Ergo prima propositio rationis[187], quae videtur posse sumi ex I *Metaphysicae,* quamvis eam expresse non dicat Philosophus, neganda est.

354. Ad primam eius probationem[188] dico quod illa est nobilior quae est sui gratia quam quae est gratia alicuius

[187] Cf. supra n.220.
[188] Cf. ibidem.

cia de sí misma es más noble que la ciencia que es en gracia de algún acto inferior a ella. Y la ciencia que el Filósofo considera como práctica, es en gracia de acto inferior respecto de la consideración especulativa, pues consideradas ambas ciencias, al menos en cuanto al objeto, la ciencia práctica tiene, según el Filósofo, objeto menos digno o calificado que la ciencia especulativa; por cuya causa toda ciencia señalada como práctica por el filósofo es menos noble que cualquiera de las especulativas. Pero la ciencia que es en gracia de otro acto más digno que su propio acto, no resulta, por tal ordenación, menos noble; pues de otra manera nuestra potencia sensitiva sería inferior en nobleza a la potencia sensitiva del bruto.

En cuanto a la prueba de la proposición segunda que se niega, y es la que se refiere a la certeza, respondo que todos los conocimientos escienciales, si se miran en relación con su objeto, son igualmente ciertos según proporción, pues resuelven todos ellos sus conclusiones en los principios de donde se derivan; pero considerados según el grado que ofrecen de certeza, no son igualmente ciertos, ya que unos objetos cognoscibles son más ciertos que otros. De lo cual resulta que los objetos cognoscibles señalados por el Filósofo para ciencias prácticas son en sí menos perfectos y menos ciertos que los que señala el mismo para cualquier ciencia especulativa; y por eso concluye diciendo que la ciencia especulativa, sea cualquiera, ofrece

actus inferioris se; quaelibet autem quam ipse ponit practicam est gratia alicuius inferioris quam sit consideratio speculativa, quia saltem circa obiectum aliquod inferius quam quod ponit esse obiectum speculativae; et ideo quaelibet practica quam ponit est ignobilior speculativa aliqua. Quae autem est gratia alicuius alterius actus, nobilioris suo actu proprio, non est ignobilior, propter talem ordinem; tunc enim sensitiva nostra esset ignobilior sensitiva bruti.

Ad probationem secundam propositionis negatae, cum dicitur de certitudine [189], dico quod quaelibet cognitio scientifica respectu sui obiecti est aeque certa secundum proportionem, quia quaelibet resolvit in sua principia immediata; sed non aeque certa secundum quantitatem, quia haec sunt certiora cognoscibilia illis. Sic omnia de quibus ponit Philosophus scientias practicas sunt minus certa et perfecta cognoscibilia in se quam de quibus ponit speculativam aliquam; ideo aliqua speculativa secundum eum ponitur certior omni practica secundum

[189] Cf. supra n.220.

mayor grado de certeza que toda ciencia práctica. Pero nuestra conclusión es que el objeto cognoscible, cuando es operable, es decir, accesible a la operación que es "praxis" verdadera, viene a ser objeto principalmente cognoscible en sí, y que, por lo mismo, la ciencia que de tal objeto se ocupa aventaja a toda otra ciencia en cuanto a la certeza, sea ésta según grado, sea según proporción.

355. Y, por último, en cuanto al argumento sacado de lo necesario a la vida, digo que la teología se introdujo no a causa de cosas necesarias extrínsecas, sino intrínsecas (necesidades de ordenar y moderar acciones y pasiones, por ejemplo); y digo de ella lo mismo que de la ciencia moral, la cual, aun cuando hubiese sido introducida después de cubrir todas las necesidades extrínsecas, no por eso sería menos práctica. Ni se introdujo la teología por huir de la ignorancia, pues muchas más son las cosas cognoscibles que en esta disciplina, en medio de tal abundancia, pudieran tratarse que las que de hecho en ella se tratan; y añado que aun éstas la teología nos las da frecuentemente reducidas, a fin de que los auditores, según es la persuasión que de tal doctrina tienen, sean inducidos más eficazmente a ponerla por obra.

quantitatem. Nos autem ponimus cognoscibile operabile, id est attingibile per operationem, quae est vere praxis, esse in se maxime cognoscibile, et ideo scientiam de ipso nec secundum quantitatem certitudinis sicut nec secundum proportionem ab aliqua alia excedi.

355. Ad aliam rationem de necessariis exsistentibus [190] dico quod haec scientia non est inventa propter necessaria extrinseca sed propter necessaria intrinseca (ut videlicet propter ordinem et moderationem passionum et operationum) sicut scientia moralis, si esset inventa omnibus necessariis extrinsecis habitis, non minus esset practica. Non est autem haec inventa ad 'fugam ignorantiae', quia multo plura scibilia possent tradi in tanta quantitate doctrinae quam hic tradita sunt; sed hic eadem frequenter replicantur, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum quae hic persuadentur.

[190] Cf. supra n.221.

VII. Respuesta a los argumentos principales de la cuestión segunda

356. Pasemos ahora a los argumentos de la cuestión segunda. Respecto de la autoridad de Aristóteles, III *De anima*, digo que el Filósofo habla del fin en cuanto conocido; el entendimiento, en efecto, al razonar por algún motivo, razona movido del fin en cuanto conocido y en cuanto principio de demostración.

357. Respecto de la autoridad del Filósofo, I *Metaphysicae*, digo que la ciencia práctica no es en gracia del uso considerado como fin "per se"; relaciónase, sin embargo, con el uso de manera que o el uso o algo que virtualmente va incluído en el uso sea su objeto "per se", y tal objeto, según el Filósofo, no es un ser, sino un ser ordenado al fin; y cierto que objeto así mirado es menos noble que el objeto de especulación; a cuya causa de semejante orden a la "praxis" se concluye que la ciencia práctica es menos noble que la ciencia especulativa.

358. Y, por último, respecto del argumento tercero de Aristóteles, digo que ambas ciencias, la especulativa y la práctica, tienen fines diversos—siempre, empero, que, en materia de conocimiento, se hable de fines "per se"—;

VII. Ad argumenta principalia secundae quaestionis

356. Ad argumenta secundae quaestionis. Ad auctoritatem Philosophi III *De anima*[191] dico quod loquitur ibi de fine ut cognito; nam intellectus propter aliquid ratiocinans ratiocinatur propter finem cognitum et ut est principium demonstrationis.

357. Ad secundam auctoritatem de I *Metaphysicae*[192] dico quod practica non est gratia usus ut per se finis; tamen, aliquam habitudinem habet ad usum, sic quod usus est per se obiectum eius, vel aliquid virtualiter includens usum, quale non posuit Philosophus esse aliquod ens nisi ens ad finem; et omne tale obiectum est ignobilius obiecto speculabili; et ideo talis ordo ad praxim concludit ignobilitatem practicae respectu speculativae.

358. Ad tertium de II *Metaphysicae*[193] dico quod speculativa et practica habent diversos fines loquendo de per se finibus intra genus cognitionis, sed illi fines non primo distinguunt,

[191] Cf. supra n.223.
[192] Cf. supra n.224.
[193] Cf. supra n.225.

pero de manera inmediata no se distinguen por razón de esos fines, sino por razón de sus objetos respectivos, como quedó ya probado antes.

359. Y pasemos con esto a las razones que la parte contraria opone a la distinción por razón de los objetos.

En cuanto a la primera razón, respondo diciendo que el hábito especulativo y el hábito práctico no pueden referirse al mismo objeto.—Y a lo que para probar la parte contraria se dice aduciendo aquello del Filósofo, *De anima:* "El entendimiento hácese por extensión práctico", respondo que Aristóteles no dice tal cosa, es decir, que el entendimiento especulativo se torna, por extensión, entendimiento práctico, sino que admitiendo tres grados de entendimiento, de los cuales el primero consiste en considerar solamente cosas especulativas, y el segundo en considerar cosas agibles sin dictar, empero, ni que se prosigan ni que se eviten, admite otro grado más "extendiendo el entendimiento a la voluntad de querer proseguir o evadir" las cosas consideradas, de suerte que semejante extensión sea del entendimiento que de imperfectamente práctico llegue a consideración perfectamente práctica, como cuando de la

sed prior distinctio est ab obiectis, sicut prius dictum est[194].

359. Ad rationes pro positione opposita cum arguitur contra distinctionem per obiecta:

Ad primam[195] dico quod non potest esse circa idem obiectum habitus speculativus et habitus practicus.—Cum autem probatur oppositum per illud Philosophi in *De anima* "intellectus extensione fit practicus"[196], dico quod Philosophus hoc non dicit, scilicet quod intellectus speculativus extensione fit practicus; sed Aristoteles[197] ponens tres gradus intellectus, quorum primus est considerare speculabilia tantum, secundus considerare agibilia, non dictando prosequi vel fugere, dicit quod "amplius extendendo se vult prosequi vel fugere", ita quod ista extensio est intellectus imperfecte practici ad considerationem perfecte practicam, puta ab apprehensione terribilium ad dic-

[194] Cf. supra n.252-255.259.265-266.
[195] Cf. supra n.249.
[196] Cf. supra n.249.223.
[197] ARISTOT., *De an.* III t.46-47 (Γ c.9,432*b*26-433*a*3): "At vero neque rationativa et vocatus intellectus movens. Speculativus quidem enim nihil speculatur actuale, neque dicit de fugibili et prosequibili; semper autem motus aut fugientis aut prosequentis aliquid est. Sed neque cum speculatus fuerit aliquid huiusmodi, iam praecipit aut prosequi aut fugere: puta multoties intelligit terribile aliquid aut delectabile, non iubet autem timere, sed cor movetur; si autem delectabile, moveat appetitum aliqua altera pars. Amplius et praecipiente intellectu et dicente intelligibilia fugere aliquid aut prosequi, non movetur [homo], sed secundum concupiscentiam agit, ut incontinens".

aprehensión de cosas terribles paso al dictamen en completo sobre ellas mandando o proseguirlas o evitarlas. Y si se concede que el entendimiento especulativo se hace práctico, digo que semejante concesión no hace al caso, pues "ser especulativo" y "ser práctico" son diferencias accidentales respecto del entendimiento, si bien resultan diferencias esenciales respecto de los hábitos y de los actos, los cuales, por lo mismo, no admiten tal extensión.

360. A lo que se objeta a base de la medicina, responde cierto autor que el hábito universal es especulativo, pero que, cuando se adquiere por el ejercicio de la medicina hábito particular, entonces el hábito especulativo se hace práctico.—Por el contrario: Entonces de principios especulativos seguiríase conclusión práctica, lo cual es inconveniente.

361. Por eso hase de responder de otra manera: Digo, pues, que, cuando los extremos son opuestos entre sí, cuanto más se aparta una cosa de parte contraria, tanto más se acerca a la otra parte contraria; pero actualísima razón de hábito práctico va implicada en la consideración que es de suyo apta para conformarse inmediata y formalmente con la "praxis" realizable; luego cuanto más se aparta una

tamen completum de eis, praecipiendo fugam vel prosecutionem. Concesso tamen quod intellectus speculativus fiat practicus, non est ad propositum, quia 'speculativum' et 'practicum' sunt differentiae accidentales intellectus, licet sint essentiales habituum et actuum, et ideo habitus et actus non extenduntur.

360. Ad aliud de medicina [198] dicit quidam [199] quod habitus universalis est speculativus, sed quando ex ea acquiritur habitus particularis, tunc fit practicus.—Contra: tunc ex principiis speculativis sequeretur conclusio practica, quod est inconveniens.

361. Ideo aliter dicendum est quod quando sunt aliqua extrema opposita, quanto aliquid recedit ab uno oppositorum, tanto magis accedit ad aliud [200]; actualissimam rationem practici habet consideratio, quae nata est immediate esse conformis formaliter praxi eliciendae; ergo quanto aliquid magis recedit

[198] Cf. supra n.250.

[199] HENRICUS GAND., *Summa*, a.60 q.1 ad 1 contra aliud (II f.161N): "Aliquando autem ars ex sola experientia sensuali nata est acquiri, ut medicina, quae tanto perfectius acquiritur quanto plurium sensuum experientia acquiritur; puta si quis discipulus in medicina ambulans cum perito medico practicante, qui simul docet eum universale et facit ipsum experiri circa aegrotos in particulari,— ipse simul et speculativam et practicam artem medicinae acquirit: quae speculativa est ex ratione universalis, practica vero ex ratione determinationis ipsius universalis in particulari, cognito ex sensu".

[200] Cf. ARISTOT., *Physic.* V t.52 (E c.5,229b14-21).

cosa de lo práctico, tanto más se acerca a lo especulativo; luego el hábito universal que de suyo no es apto para inmediatamente conformarse con la "praxis", en cierto sentido puede llamarse especulativo respecto del hábito que de suyo dice aptitud para ser inmediatamente conforme con la "praxis" en producción. Según esto podría admitirse el arte como hábito especulativo respecto del hábito del ejercitado, pues, siendo como es el arte más universal, carece de eficacia directiva tan inmediata, como consta por el I *Metaphysicae* cuando se dice: "El artífice cometerá frecuentemente yerros donde el experto no yerra". Tenemos, pues, que la medicina es especulativa y práctica: especulativa, en cuanto trata de causas y regímenes curativos, conocimiento que acerca de la "praxis" realizable es más remoto; y práctica, en cuanto se ocupa de aplicaciones particulares, las cuales son más próximas y más inmediatamente conformes respecto de la "praxis" en vía de producción. Sin embargo, de que dicho conocimiento, más universal que sólo comparado con otro, se llama especulativo, es, en sentido propio, absoluta y verdaderísimamente práctico, pues contiene según continencia virtual el conocimiento particular formalmente conforme con la "praxis".

ab isto, tanto magis accedit ad speculativum: habitus ergo universalis, qui non est natus esse immediate conformis praxi, potest dici aliquo modo speculativus respectu alicuius habitus qui immediate natus est esse conformis praxi eliciendae. Ita posset ars poni habitus speculativus respectu habitus experti, quia ars, tamquam universalior habitus, non ita immediate est directiva, sicut apparet in I *Metaphysicae* [201], "artifex frequenter errabit, expertus non errabit". Ita potest distingui medicina in speculativam, quae scilicet est de universalibus causis et curis, quae cognitio est remotior a praxi elicienda, et in practicam, quae est de particularibus et propinquioribus praxi et immediatius conformibus praxi eliciendae. Tamen secundum veritatem illa cognitio universalior, quae comparative dicitur speculativa, est simpliciter et verissime practica, quia virtualiter includit illam particularem formaliter conformem praxi.

[201] ARISTOT., *Metaph.* I [c.1] (A c.1,981a14-24): "expertos magis proficere videmus sine experientia rationem habentibus. Causa autem est, quia experientia quidem singularium est cognitio, ars vero universalium. Actus autem et omnes generationes circa singulare sunt... Si igitur sine experimento quis rationem habeat et universale quidem cognoscat, in hoc autem singulare ignoret, multoties quidem curatione peccabit; singulare namque magis curabile est".

362. A lo que se objeta partiendo de la bondad y de la malicia, respondo primero que, de manera inmediata, no todos los actos buenos son buenos, por la circunstancia del fin en cuanto fin, y, además, que hay actos buenos por la circunstancia del objeto—cuando el fin es objeto, por ejemplo—, caso en que la circunstancia del fin en cuanto objeto comunica inmediatamente rectitud a los actos; por donde tales actos sólo por razón del objeto son "simpliciter" buenos, como ocurre con el acto de amar a Dios, el cual, sin más aditamentos circunstanciales, es "simpliciter" bueno. Luego es falso que la primera bondad del acto moral se deriva del fin en cuanto el fin se contrapone al objeto. Además respondo, segundo, que lo que se objeta es falso, porque los actos referentes al ser ordenado al fin, aun cuando por primera circunstancia tengan dicho fin, reciben, sin embargo, de parte del objeto, bondad anterior a la que de parte del fin se les deriva, lo cual hace que tales actos, por razón de la materia, sean buenos. Y finalmente respondo, tercero, y la respuesta hace directamente al caso que, si bien la "praxis" para ser buena se halla formalmente acondicionada por las circunstancias, sin embargo, las circunstancias no acondicionan formalmente la intelección práctica; el entendimiento, en efecto, no dicta el acto según grado moderado o medio, como si las circunstancias acondicionasen moderadamente su dictamen, sino según toda

362. Ad aliud de bonitate et malitia [202] dico quod non omnis actus bonus est primo bonus a circumstantia finis ut finis, immo est aliquis actus bonus a circumstantia obiecti, puta ubi finis est obiectum, et ibi circumstantia finis ut obiecti primo tribuit rectitudinem actui [203]; ille enim actus est ex obiecto solo simpliciter bonus, ut 'amare Deum' sine aliis circumstantiis est simpliciter bonum. Falsum est ergo quod a fine ut finis distinguitur contra obiectum accipitur prima bonitas actus moralis, immo secundo illud est falsum, quia actus circa ens ad finem licet habeat pro prima circumstantia finem, tamen ab obiecto est aliqua bonitas prior, a qua dicitur actus bonus ex genere [204]; tertia responsio est, directe ad propositum [205], quia etsi circumstantia formaliter circumstet praxim ut sit bona, non tamen formaliter circumstat intellectionem practicam: non enim intellectus moderate sive medio modo dictat actum, ita quod dictare circumstantionetur hac circumstantia mediocriter, sed intellectus

[202] Cf. supra n.251.
[203] Cf. supra n.263-264.
[204] Cf. THOMAS, *S. theol.* I-II q.18 a.2 in corp. (VI 128*a*).
[205] Cf. supra n.251.

la virtualidad de su potencia; y así tal dictamen es recto por razón del principio, y el principio se recibe del primer objeto.

363. Objétase contra esto diciendo que no se da distinción por razón del objeto. Lo cual se prueba, en primer lugar, de esta manera: Todo cuanto es tal cosa, lo es por algo intrínseco a la misma cosa; luego si el hábito es formalmente práctico, lo es por algo intrínseco al hábito, pero lo intrínseco al hábito no es el objeto; luego, etc. Ejemplo: El sol no es formalmente cálido, aun cuando lo sea virtualmente.

364. Pruébase, en segundo lugar: Que haya distinción entre hábitos no proviene del objeto, sino como de causa eficiente; pero las causas eficientes no producen efectos distintos según la especie, pues causas específicamente diversas pueden producir efectos que comunican en la misma especie, como es de ver en lo cálido producido según causalidad unívoca y equívoca o de diverso orden por el fuego y el sol.

365. En cuanto a lo primero, digo que ser práctico dice algo intrínseco respecto de la noticia, a manera como referirse aptitudinalmente dice también algo intrínseco respecto del fundamento de la relación; pero que la noticia sea apta para referirse, eso se debe a la naturaleza intrín-

dictat secundum ultimum potentiae suae; est autem illud 'dictare rectum, a principio, et principium sumitur a primo obiecto.

363. Contra illud [206], quod non sit distinctio per obiecta. Probatio, quia omne formaliter tale, est tale per aliquid sibi intrinsecum, igitur si habitus sit formaliter practicus, hoc est per aliquid sibi intrinsecum; sed hoc non est obiectum; ergo, etc. Exemplum; sol non est formaliter calidus, licet sit calidus virtualiter.

364. Praeterea, obiectum non est distinctivum habitus nisi ut causa efficiens; causae efficientes non distinguunt effectum specie, quia a causis diversis specie potest esse idem effectus specie, sicut calidum idem specie generatur aequivoce et univoce ab igne et a sole.

365. Ad primum [207] dico quod esse practicum dicit intrinsecum notitiae sicut respectus aptitudinalis dicit intrinsecum fundamento, et quod notitia aliqua sit apta nata referri, hoc

[206] Cf. supra n.362.
[207] Cf. supra n.363.

seca de la noticia, naturaleza que recibe, como de causa extrínseca, del objeto; luego habré de concluir diciendo que el hábito es práctico por algo intrínseco como por causa formal, y por algo extrínseco, que es el objeto como de causa eficiente.

366. Y en cuanto a lo segundo digo que, si bien causas esencialmente ordenadas, de las cuales una es unívoca, y la otra equívoca o de diverso orden, pueden causar por influjo causal de ambas, como se ve en el ejemplo de lo cálido, efecto de una misma razón quiditativa, no pueden producirlo, sin embargo, causas eficientes próximas y del mismo orden de causalidad, cuando como causas distintas actúan en la eficiencia de alguna cosa, máxime cuando respecto del efecto ambas causas son unívocas con univocación, ya completa, ya incompleta o restringida. Y llamo univocación completa cuando existe semejanza en cuanto a la forma y en cuanto al modo como existe la forma; y restringida o incompleta, cuando, si bien hay semejanza según la forma, no la hay, sin embargo, según el modo de existir de la misma, como ocurre con la casa, la cual tiene una manera de ser afuera y otra en la mente del artífice—manera de producción a la que llamó el Filósofo, VII *Metaphysicae*, "algún tanto unívoca"—. Ahora bien, siendo como es el objeto respecto de la noticia causa próxima y unívoca, aunque según univocación restringida, síguese que la distinción formal de los objetos, al causar éstos, en cuanto son distintos, las noticias, implica necesariamente la distinción formal de los mismos.

est per naturam intrinsecam notitiae, quam naturam habet ab obiecto ut a causa extrinseca. Dico tunc quod habitus est practicus per intrinsecum ut per causam formalem, sed per obiectum, quod est extrinsecum, ut per causam efficientem.

366. Ad secundum [208] dico quod licet a causis essentialiter ordinatis quarum una est univoca, altera aequivoca, possit ab utraque causante esse effectus unius rationis, sicut exemplificatur de calore, quando tamen causae efficientes proximae eiusdem ordinis ad effectus causant aliqua in quantum ipsae causae sunt distinctae, maxime si utraque sit univoca effectui sive univocatione completa sive univocatione diminuta, non potest a causis talibus distinctis esse effectus unius rationis. Univocationem completam dico quando est similitudo in forma et modo essendi formae; diminutam dico quando est similitudo in forma licet habeat alium modum essendi, quo modo domus extra est a domo in mente artificis (unde generationem istam vocat Philosophus [209] 'aliqualiter" univocam, VII *Metaphysicae*). Quia ergo obiectum est causa proxima respectu notitiae et univoca, licet diminute, sequitur quod distinctio formalis obiectorum, cum causent notitias in quantum ipsa sunt distincta, necessario concludat distinctionem formalem notitiarum.

[208] Cf. supra n.364.
[209] ARISTOT., *Metaph.* VII t.30 (Z c.9,1034a21-25).

DISTINCION PRIMERA DEL COMENTARIO

SOBRE LA FRUICION

DISTINCION PRIMERA

PARTE PRIMERA

Del objeto de la fruición

CUESTION I

Si el objeto de la fruición por sí es el fin último

1. Acerca de la distinción primera, donde el Maestro trata del fruir y del usar, pregunto primero del objeto de la misma fruición, y, en primer lugar, si el objeto de la fruición por sí es el fin último.

Se arguye que no:

Primero por la autoridad de San Agustín en *De 83 cuestiones*, cuestión 30: "Se ha de fruir de los bienes invisibles"; pero los bienes invisibles son muchos; luego no se ha de fruir sólo del último fin.

PARS PRIMA

De obiecto fruitionis

QUAESTIO I

Utrum obiectum fruitionis per se sit finis ultimus

1. Circa distinctionem primam, ubi Magister tractat de frui et uti [1], quaero primo de obiecto ipsius fruitionis, et primo, utrum obiectum fruitionis per se sit finis ultimus [2].

Arguitur quod non:

Primo per auctoritatem Augustini [3] 83 *Quaestionum* quaestione 30: "Fruendum est bonis invisibilibus"; sed plura sunt bona invisibilia; ergo non tantum est fruendum ultimo fine.

---

[1] LOMBARDUS, *Sent*, I d.1 c.2.3 (I 15-20).
[2] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.1 pars 1 q.1; *Rep.* IA d.1 pars 1 q. un.
[3] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.30 (PL 40,19).

2. Item por la razón: la capacidad del que fruye es finita, porque es finita la razón o la naturaleza del sujeto; luego puede esa capacidad saciarse con algo finito. Ahora bien, se ha de fruir de cualquier cosa que sacia la capacidad del que fruye; luego, etc.

3. Item más, existe algo mayor que la capacidad del alma, como es Dios, que se basta a Sí mismo, y algo menor que su capacidad, como el cuerpo; luego existe algo medio, esto es, igual a su capacidad y menor que Dios; luego tengo lo propuesto, o sea, que no se ha de fruir sólo de Dios o del último fin.

4. Item más, cualquiera forma sacia la capacidad de la materia; luego cualquier objeto sacia la capacidad de la potencia. Esta consecuencia se prueba, porque la potencia se refiere al objeto por la forma recibida en la misma; y si una forma recibida sacia intrínsecamente, síguese que el objeto que es referido por la potencia mediante aquella forma sacia a la potencia extrínsecamente o como término. El antecedente se prueba, porque si alguna forma no saciara la capacidad de la materia, estando aquella forma en la materia, ésta se inclinaría naturalmente a otra forma y, por consiguiente, bajo esta forma estaría en reposo violentamente, porque cualquier obstáculo que impid

2. Item per rationem: capacitas fruentis est finita quia ratio sive natura subiecti est finita; ergo illa capacitas potest satiari aliquo finito. Sed fruendum est quocumque satiante capacitatem fruentis; ergo, etc.

3. Item, aliquid est maius capacitate animae, ut Deus, qui sufficit sibi ipsi, et aliquid minus capacitate eius, ut corpus; ergo aliquid est medium, scilicet aequale[4] capacitati eius: illud est minus Deo; ergo habeo propositum, quod non tantum Deo vel ultimo fine est fruendum.

4. Item, quaecumque forma satiat capacitatem materiae; ergo quodcumque obiectum satiat capacitatem potentiae. Consequentia probatur, quia potentia per formam receptam in ipsa respicit obiectum; et si forma una recepta satiat intrinsece, sequitur quod obiectum quod respicitur a potentia per illam formam satiat potentiam extrinsece sive terminative. Antecedens probatur, quia si aliqua forma non satiaret capacitatem materiae, stante illa forma in materia inclinaretur materia ad aliam formam naturaliter, et per consequens sub ista quiesceret violenter, nam quodcumque prohibens aliquid ab illo ad

[4] Cf. ARISTOT., *Metaph.* X t.19 (I c.5,1056a22-24): "Est itaque aequale quod neque magnum neque parvum, aptum natum magnum aut parvum esse, ... quapropter et medium est".

a una cosa aquello a que le lleva su inclinación natural, es violento para ella, como aparece de la quietud de lo grave fuera del centro.

5. Item, más firmemente asiente el entendimiento a otro verdadero que no al primer verdadero; luego por analogía más intensamente puede asentir la voluntad a otro bueno que no al primer bueno.

6. Por la parte opuesta está San Agustín en el libro *I De la doctrina cristiana,* capítulo 1: "Las cosas de que se ha de fruir son el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y estos tres son una cosa"; luego, etc.

I. Respuesta a la cuestión

7. Respecto de esta cuestión, distinguiré lo primero la fruición ordenada y la fruición tomada en general; lo segundo diré del primer objeto de la fruición ordenada; lo tercero, del objeto de la fruición en general; lo cuarto, cómo ha de entenderse que la fruición tiene por objeto el fin—ya el fin verdaderamente último, como en el artículo segundo, ya el fin no verdaderamente último, como en el tercer artículo.

8. *Art. 1.*—De lo primero digo que la fruición en general excede a la fruición ordenada, porque siempre que

quod est inclinatio naturalis ipsius est violentum sibi, sicut apparet de quiete gravis extra centrum.

5. Item, firmius assentit intellectus alii vero quam primo vero; ergo a simili intensius potest voluntas assentire alii bono quam primo bono.

6. Ad oppositum est Augustinus[5] I *De doctrina christiana* cap.1: "Res quibus fruendum est sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hi tres sunt una res"; ergo, etc.

I. Ad quaestionem

7. Ad istam quaestionem distiguam primo de fruitione ordinata et in communi sumpta, secundo dicam de obiecto primo fruitionis ordinatae, tertio de obiecto fruitionis in communi, quarto quomodo sit intelligendum fruitionem esse circa finem—sive vere ultimum finem, ut in secundo articulo, sive non vere ultimum, ut in tertio articulo.

8. *Art. 1.*—De primo dico quod fruitio in communi excedit fruitionem ordinatam, quia quandocumque aliqua potentia

[5] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.5 n.5 (PL 34,21).

alguna potencia no es determinada de suyo al acto ordenado, su acto en general es más universal que su acto especial ordenado; ahora bien, la voluntad no es determinada de suyo a la fruición ordenada, lo cual es patente, porque puede haber en ella suma perversidad, como cuando usa de las cosas de que se ha de fruir y fruye de aquellas de que se ha de usar, según San Agustín en el *De 83 cuestiones*, cuestión 30. Ahora bien, la fruición ordenada es aquella que es apta para ser recta, es decir, la que se ordena según las debidas circunstancias, mientras que la fruición en general prescinde de que tenga o no aquellas debidas circunstancias.

9. *Art. 2.*—Respecto de lo segundo, parece ser opinión de Avicena que la fruición ordenada puede tener por objeto una cosa distinta del último fin. Lo cual se prueba de lo que dice en el libro IX *De la metafísica*, capítulo 4, donde quiere que la inteligencia superior por su acto de entender cause la inferior; pero entonces parece ser perfecto lo producido cuando alcanza a su principio productivo, según aquella proposición 35 de Proclo, que dice que "cada

non determinatur ex se ad actum ordinatum, actus eius in communi universalior est actu eius speciali ordinato; voluntas autem ex se non determinatur ad ordinatam fruitionem, quod patet, quia perversitas summa potest esse in ea, ut quando utitur fruendis et fruitur utendis, secundum Augustinum [6] 83 *Quaestionum* quaestione 30. Est autem fruitio ordinata qualis nata est esse recta, quando scilicet ordinatur secundum debitas circumstantias, fruitio vero in communi est sive habeat illas circumstantias debitas sive non.

9. *Art. 2.*—Quantum ad secundum [7] videtur esse opinio Avicennae [8] quod fruitio ordinata potest esse circa aliud a fine ultimo. Quod probatur ex dictis eius IX *Metaphysicae* cap.4, ubi vult quod intelligentia superior per actum suum intelligendi causat inferiorem: tunc autem videtur productum esse perfectum quando attingit suum principium productivum, secundum illam propositionem Procli [9] 35, quod "unumquodque na-

[6] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.30 (PL 40,19): "Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti".

[7] Cf. supra n.7.

[8] AVICENNA, *Metaph.* IX c.4 (104*vb*-105*rb*).

[9] PROCLUS [LYCIUS, cognomento DIADOCHUS], *Institutio theologica* c.34 (ed. PORTUS 431): "Omne quod secundum naturam ad aliquid revertitur, ad illud reversionem facit a quo progressum etiam habuit suae naturae". Cf. etiam codd. Vat. lat.2419,93*v*; 4426,51*ra*; 4567,5*r*, ubi interpretatio latina a GUIL. DE MOERBECKE facta legitur.

cosa es apta para volver a aquello de que procede"; ahora bien, parece que en tal retorno hay círculo completo y, por tanto, perfección; luego la inteligencia producida se aquieta perfectamente en la inteligencia producente.

10. Contra esto se arguye así: la potencia no se aquieta sino donde su objeto se halla perfectamente y en sumo grado; ahora bien, el objeto de la potencia que fruye es el ser en general, según Avicena en el I *De la metafísica*, capítulo 5; luego no se aquieta la potencia que fruye sino donde hay perfectísimo ser. Este es sólo el sumo.

11. Se confirma por analogía de la materia respecto de la forma: no reposa sino bajo la forma que contiene las otras formas; lo intrínseco, sin embargo, no sacia como el objeto.

12. Item, la inteligencia inferior que ve a la superior, o ve que es finita o cree que es infinita, o ni ve su finitud ni su infinitud. Si la cree infinita, luego ni se beatifica en ella, porque "no puede decirse cosa más estulta que el que con falsa opinión sea el alma bienaventurada", según San Agustín en el libro X *De la ciudad*, capítulo 4.

tum est converti ad illud a quo procedit"; in tali autem reditu videtur circulus esse completus et ita perfectio; ergo intelligentia producta perfecte quietatur in intelligentia producente.

10. Contra istud arguitur sic: potentia non quietatur nisi ubi suum obiectum perfectissime invenitur esse et in summo; potentiae autem fruentis obiectum est ens in communi secundum Avicennam [10] I *Metaphysicae* cap.5; ergo non quietatur potentia fruens nisi ubi est perfectissimum ens. Hoc est summum tantum.

11. Confirmatur per simile de materia ad formam: non quiescit nisi sub continente alias, tamen intrinsecum non sic satiat ut obiectum [11].

12. Item, intelligentia inferior videns superiorem aut videt eam esse finitam, aut credit eam esse infinitam, aut nec videt eius finitatem nec infinitatem. Si credit eam infinitam, ergo nec beatificatur in ea, quia "stultius nihil dici potest quam quod falsa opinione sit anima beata" secundum Augustinum [12]

[10] AVICENNA, *Metaph.* I c.6 (72*rb*).

[11] Cf. supra n.4.

[12] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.4 n.2 (PL 41,319-320; CSEL XL pars I 516,1-8): "Si enim alternasse semper eius [sc. animae] miseriam et beatitudinem dixerint, necesse est dicant etiam semper alternaturam: unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur, in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem praevidet; si autem non praevidet, nec se turpem ac miseram fore sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata: quo dici stultius nihil potest". Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol. n.116.

Pero si no ve su finitud ni infinitud, no la ve perfectamente, ni así es bienaventurada. Mas si la ve finita, luego puede entender que alguna cosa puede excederla; ahora bien, experimentamos en nosotros que podemos apetecer un bien mayor que cualquier bien finito que se nos muestra, o podemos apetecer, más allá de cualquier bien, otro que se muestra mayor bien, y, por consiguiente, puede la voluntad apetecer amar aquel bien mayor, y así no se aquieta en aquella inteligencia.

13. Otros arguyen contra esta opinión del modo siguiente: el alma es imagen de Dios, luego es capaz de él y puede ser partícipe, porque, según San Agustín en el XIV *De la Trinidad*, capítulo 8: "El alma es imagen de Dios por aquello por lo que es capaz de Dios y puede ser partícipe de Él"; ahora bien, lo que es capaz de Dios por nada menor que Dios puede saciarse; luego, etc.

Pero esta razón no corre contra los filósofos, porque la premisa tomada de la imagen es sólo creída y no conocida por la razón natural; en efecto, la razón de imagen

X *De civitate* cap.4. Si autem nec videt eius finitatem nec infinitatem, non videt eam perfecte, nec sic est beata. Si autem videt eam finitam, ergo potest intelligere aliquid posse eam excedere: ita autem experimur in nobis quod possumus appetere maius bonum, ultra quodcumque bonum finitum quod ostenditur, vel possumus appetere ultra quodcumque bonum, aliud, quod ostenditur maius bonum, et per consequens potest voluntas appetere amare illud maius bonum, et ita non quietatur in illa intelligentia.

13. Alii[13] arguunt contra istam opinionem[14] sic: anima est imago Dei, ergo capax eius est et particeps esse potest, quia secundum Augustinum[15] XIV *De Tirnitate* cap.8 "eo anima imago Dei est quo capax eius est et particeps esse potest"; quidquid autem est capax Dei per nihil minus Deo satiari potest; ergo, etc.

Sed ista ratio non procedit contra philosophos, quia praemissa sumpta de imagine est tantum credita et non naturali

[13] BONAV., *Sent.* I d.1 a.3 q.1 ad 1 (I 39*a*): "anima est expressa similitudo Dei. Haec convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam ... Et quoniam ad inclinationis quietationem et indigentiae suppletionem, ubi est sensus, est delectatio sive sequitur, ideo anima cum tali modo quietatur a Deo, fruitur eo"; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratia* q.5 ad 13; q.10 ad 3 (ed. DOUCET in BFS XI 145.261).

[14] Cf. supra n.9.

[15] AUGUST., *De Trin.* *XIV* c.8 n.11 (PL 32,1044). "Eo quippe ipse imago eius est, quod eius capax est, eiusque particeps esse potest... Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei".

que nosotros concebimos es sólo creída y no naturalmente conocida por la razón, porque la razón de imagen que nosotros concebimos tiene su fundamento en el alma con relación a Dios como trino, y por eso no es conocida naturalmente, porque tampoco el extremo al que dice relación es conocido naturalmente por nosotros.

14. Otros arguyen contra su razón así: el alma es creada inmediatamente por Dios, luego en Él inmediatamente descansa y se aquieta.

Pero el antecedente de esta razón es sólo creído, y sería negado por ellos, porque él mismo afirma que el alma es creada inmediatamente por la inteligencia última e ínfima. Del mismo modo, la consecuencia no vale aquí, ni ha sido tampoco hecha semejante, según la opinión de Avicena; sucede, en efecto, que se juntan en lo mismo la razón de primer efectivo y la razón de fin, y no aquieta en cuanto primer efectivo, sino en cuanto objeto perfectísimo; de otro modo nuestra sensitiva, que es creada por Dios, según una opinión, no podría aquietarse perfectamente sino en Dios. En lo propuesto, pues, es la misma

ratione cognita[16]; ratio enim imaginis quam nos concipimus est tantum credita, non autem naturaliter cognita ratione, quia ratio imaginis quam nos concipimus fundatur in anima ad Deum ut trinus est, et ideo non cognoscitur naturaliter, quia nec extremum ad quod est cognoscitur a nobis naturaliter.

14. Alii[17] arguunt contra rationem eius[18] sic: anima creatur a Deo immediate, ergo in eo immediate quiescit et quietatur.

Sed huius rationis antecedens est tantum creditum, et negaretur ab eis, quia ipse ponit eam immediate creatam ab ultima et infima intelligentia. Similiter consequentia non valet hic, nec etiam similis facta[19] est pro opinione Avicennae[20]: accidit enim quod in eodem coniungantur ratio primi effectivi et ratio finis, nec quietat in quantum primum effectivum sed in quantum obiectum perfectissimum, alioquin sensitiva nostra, quae a Deo creatur secundum unam opinionem[21], non posset perfecte quietari nisi in Deo; in proposito ergo idem est effi-

[16] Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.* q.14 n. [21-22].

[17] THOMAS, *Quodl.* X q.8 in corp. (ed. Parmen. IX 611*a*): "quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum"; *S. theol.* I q.12 a.1 in corp. (IV 115*a*).

[18] Cf. supra n.9.

[19] Cf. ibidem.

[20] AVICENNA, *De an.* pars 5 c.4 (24*vb*): "Cum enim creatur materia corporis, quod fit dignum fieri instrumentum animae et eius regnum, tunc causae separatae, quae solent dare unamquamque animam, creant animam"; *Metaph.* IX c.4 (105*ra*); *De intelligentiis* c.4 (65*rb*).

[21] HENRICUS GAND., *Quodl.* III q.6 (f.54A-55K).

cosa el eficiente y el fin, porque en el eficiente está la plenitud de la perfección del objeto, pero en la razón de eficiente, como eficiente, no se incluye la razón de fin o de aquietante.

15. Por eso, respecto de este artículo, mantengo esta conclusión, a saber, que la fruición ordenada tiene por objeto solamente el último fin, porque, así como por el entendimiento se ha de asentir solamente al primer verdadero por razón de sí, del mismo modo por la voluntad se ha de asentir solamente al primer bueno por razón de sí.

16. *Art. 3.*—Del tercer artículo digo que el objeto de la fruición en general, en cuanto prescinde de que el fin sea ordenado o desordenado, es el fin último: ya el verdadero fin, o sea, el que es el fin último por la naturaleza de la cosa, ya el fin aparente, esto es, el fin último presentado por la razón erróneamente como fin último, ya el fin prefijado, a saber, el que la voluntad en su libertad quiere como fin último.

Los dos primeros miembros están suficientemente claros. Pruebo el tercero, porque, así como está en el poder de la voluntad el querer o el no querer, así también está en su poder el modo de querer, esto es, el referir o el no referir; luego en su poder está el querer algún bien por

ciens et finis quia in efficiente est plenitudo perfectionis obiecti, non autem in ratione efficientis unde efficiens est includitur ratio finis vel quietantis.

15. Ideo teneo quantum ad istum articulum hanc conclusionem, quod videlicet fruitio ordinata habet tantum ultimum finem pro obiecto, quia sicut tantum est assentiendum per intellectum primo vero propter se, ita tantum est assentiendum per voluntatem primo bono propter se.

16. *Art. 3.*—De tertio articulo[22] dico quod obiectum fruitionis in communi, ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine, est finis ultimus: vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel finis apparens, finis ultimus qui scilicet ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tamquam finem ultimum.

Duo prima membra satis patent. Tertium probo, quia sicut in potestate voluntatis est velle vel non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre vel non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non re-

[22] Cf. supra n.7.

razón de sí, no refiriéndolo a otro bien, y así prefijando para sí el fin en aquel bien.

17. *Art. 4.*—Del cuarto artículo digo que la razón de fin no es la razón propia del objeto fruible ni en la fruición ordenada, ni en la fruición tomada generalmente. Que no lo es en la fruición ordenada es patente: ya porque la relación no se incluye en el objeto beatífico por sí en cuanto es objeto beatífico, ya porque aquella relación es sólo relación de razón, como lo es cualquier relación de Dios a las criaturas (pero la relación de razón no puede ser por sí el objeto o la razón por sí del objeto de la fruición), ya porque, si por un imposible hubiera algún objeto sumo al que no sea ordenada esta voluntad como a fin, todavía aquel objeto aquietaría, en el cual, sin embargo, según lo supuesto, no hay razón de fin. Por consiguiente, respecto de la fruición ordenada, la verdadera razón de fin no es la razón propia del objeto fruible, sino que es algo que acompaña al objeto fruible; en la fruición desordenada del fin aparente la razón de fin acompaña al objeto fruible (de otro modo: quizá en la aprehensión precede a la fruición que se tendrá, como razón de objeto atrayente o como un aliciente), pero en la fruición del fin prefijado la razón de fin sigue al acto, porque dice o modo del acto o modo del objeto, en cuanto tal fin prefijado

ferendo ad aliud bonum, et ita praestituendo sibi in eo finem.

17. *Art. 4.*—De quarto articulo[23] dico quod ratio finis non est ratio propria obiecti fruibilis neque in fruitione ordinata neque in frutione communiter sumpta. Quod non in ordinata, patet: tum quia respectus non includitur in obiecto beatifico per se in quantum est obiectum beatificum, tum quia ille respectus est respectus rationis tantum, sicut et quilibet respectus Dei ad creaturam (respectus autem rationis non potest esse per se obiectum sive ratio per se obiecti fruitionis), tum quia si per impossibile esset aliquod obiectum summum ad quod non ordinaretur ista voluntas sicut ad finem, adhuc illud obiectum quietaret, in quo tamen per positum non est ratio finis. Respectu ergo fruitionis ordinatae ratio finis secundum veritatem non est propria ratio obiecti fruibilis, sed est concomitans obiectum fruibile; in fruitione inordinata finis apparentis ratio finis concomitatur obiectum fruibile forte in apprehensione praecedit fruitionem eliciendam, quasi ratio obiecti alliciens, aliter, sed in fruitione finis praefixi ratio finis sequitur actum, quia vel dicit modum actus vel modum obiecti

[23] Cf. ibidem.

termina actualmente el acto, pues la voluntad, queriendo aquello por razón de sí, se da a sí misma la razón de fin.

II. Respuesta a los argumentos principales

18. Al primer argumento principal digo que el fruir se toma extensivamente por el amor de lo honesto en contraposición al amor de lo útil y de lo deleitable, o cosas honestas se dicen allí en plural no por la pluralidad de esencias, sino por la pluralidad de perfecciones fruibles en Dios.

19. Al segundo argumento digo que alguna relación finita necesariamente es respecto a un término u objeto simplemente infinito, porque lo ordenado al fin, en cuanto tal, es finito, aun tomándolo como absolutamente próximo al fin, es decir, con todo lo que es suficiente para alcanzar inmediatamente el fin último, y, sin embargo, la relación del fin al que se ordena aquello inmediatamente, no tiene su fundamento sino en el infinito. Y esto sucede con frecuencia en las relaciones de las proporciones o de las proporcionalidades y no en las de las semejanzas, porque en aquéllas los primeros extremos son máximamente desemejantes. Así digo en lo propuesto que entre la potencia y el objeto

ut talis finis praefixus actu terminat actum, quia voluntas volendo illud propter se tribuit sibi rationem finis.

II. Ad argumenta principalia

18. Ad primum argumentum principale[24] dico quod frui accipitur extensive, pro amore honesti distincto contra amorem utilis et delectabilis, vel 'honesta' dicuntur ibi in plurali non propter pluralitatem essentiarum sed propter pluralitatem perfectionum in Deo fruibilium.

19. Ad secundum[25] dico quod relatio aliqua finita necessario est ad terminum vel obiectum simpliciter infinitum, quia quod est ad finem in quantum tale est finitum, etiam acceptum ut est omnino proximum fini, cum omnibus videlicet quae sufficiunt ad immediate attingendum finem ultimum, et tamen relatio finis, ad quem est illud immediate, non fundatur nisi in infinito. Et hoc frequenter accidit in relationibus proportionum vel proportionalitatum et non similitudinum, quia ibi prima extrema sunt maxime dissimilia. Ita dico in proposito quod

[24] Cf. supra n.1.
[25] Cf. supra n.2.

no existe relación de semejanza, sino de proporción, por lo cual bien puede ser la capacidad finita en la naturaleza finita, como finita es la naturaleza, y, sin embargo, ser respecto a término u objeto simplemente infinito como a correlativo.

Por el contrario, el objeto adecuado sacia.—Respondo: no el adecuado realmente, sino el adecuado en razón de objeto; tal adecuación es según la proporción y la correspondencia.

20. Por lo mismo digo al tercer argumento que en razón de objeto nada es mayor que el objeto proporcionado al alma; algo, sin embargo, es mayor, es decir, alcanzable de un modo mayor o mejor de lo que puede ser alcanzado por el alma, pero esta mayoridad no está en el objeto, sino en el acto. Lo que declaro con un ejemplo: si se pone un objeto blanco visible según diez grados, y se pone una vista que percibe aquel objeto blanco y otra blancura según un grado, y una segunda vista más perfecta que lo percibe según diez grados, esta segunda vista percibirá perfectamente aquel objeto blanco en cuanto a todos los grados de su visibilidad, porque verá aquel objeto así blanco cuanto es visible de parte del objeto; sin embargo, si hubiera una tercera vista, más perfecta y aguda que aquella segunda, vería más perfectamente aquel objeto blan-

inter potentiam et obiectum non est relatio similitudinis sed proportionis, et ideo bene potest capacitas finita esse in natura finita sicut natura est finita et tamen ad terminum et obiectum simpliciter infinitum sicut ad correlativum.

Contra, obiectum adaequatum satiat.—Respondeo: non adaequatum realiter sed in ratione obiecti; talis adaequatio est secundum proportionem et correspondentiam.

20. Per idem ad aliud[26] dico quod nihil est maius in ratione obiecti obiecto proportionato animae; aliquid tamen est maius, hoc est, maiori modo vel meliori attingibile quam possit ab anima attingi, sed ista maioritas non est in obiecto sed in actu. Quod declaro per exemplum: si ponatur aliquod album visibile secundum decem gradus, et ponatur visus capiens illud album et aliam albedinem secundum unum gradum et alius visus perfectior secundum decem gradus, ille secundus visus perfecte capiet illud album quantum ad omnes gradus visibilitatis suae, quia videbit illud obiectum sic album quantum est visibile ex parte obiecti, et tamen si fuerit tertius visus, perfectior illo secundo et acutior, perfectius videbit illud album.

[26] Cf. supra n.3.

co. Por lo cual no habrá allí exceso de parte de lo visible y del objeto en sí o de los grados del objeto, porque sigue siendo el mismo simple y uniformemente, pero habrá exceso de parte de los que ven y de los actos de ver.

21. Al cuarto argumento digo que cualquier forma no sacia el apetito de la materia de un modo total extensivamente, porque tantos son los apetitos de la materia a la forma cuantas son las formas receptibles en la materia; así, pues, ninguna forma puede saciar ella sola todos los apetitos de la materia, fuera de una que los sacia perfectísimamente, a saber, la forma perfectísima; pero ésta no sacia sola todos los apetitos de la materia si en ella no se incluyeran todas las otras. Al propósito digo que un objeto puede incluir todos los objetos de algún modo, y por eso sólo ese objeto aquieta perfectamente a la potencia cuanto puede ser aquietada. Sin embargo, no existe perfecta semejanza entre la quietud dentro y fuera, porque cualquier receptivo se aquieta dentro recibiendo algún objeto finito; pero fuera o terminativamente no es necesario que se aquiete en lo finito, pues puede ser ordenado a algo más perfecto de lo que puede recibir en sí formalmente; porque lo finito no recibe sino forma finita, pero tiene,

Unde non erit ibi excessus ex parte visibilis et obiecti in se vel graduum obiecti, quia idem est simplicter et uniformiter se habens, sed excessus erit ex parte videntium et actuum videndi.

21. Ad quartum[27] dico quod non quaecumque forma satiat appetitum materiae totaliter extensive, quia tot sunt appetitus materiae ad formas quot sunt formae receptibiles in materia[28]; nulla igitur una forma potest satiare omnes appetitus eius, sed una satiat perfectissime, scilicet forma perfectissima; illa tamen non satiat omnes appetitus materiae nisi in illa una forma includerentur omnes aliae. Ad propositum dico quod unum obiectum potest includere omnia obiecta aliquo modo, et ideo solum illud obiectum perfecte quietat potentiam quantum potest quietari. Non tamen est omnino simile de quiete intra et extra, nam quodcumque receptivum quietatur intra finito aliquo recepto; sed extra sive terminative non oportet quod in finito quietetur, quia ad perfectius potest ordinari quam possit in se recipere formaliter; quia finitum non recipit formam nisi finitam, bene tamen habet obiectum infinitum.—Cum probatur

[27] Cf. supra n.4.

[28] Cf. ARISTOT., *Physic.* II t.26 (B c.2,194b9): "in alia autem specie alia materia"; *Metaph.* VIII t.6 (H c.2,1043a12-13): "actus alius alterius materiae"; AVERROES, *Metaph.* XII com.11; *De gener. et corrupt.* I com.22.

ciertamente, objeto infinito.—Cuando se prueba que cualquier forma aquieta la materia, porque de otro modo reposaría violentamente bajo cualquier forma, digo que nunca se da reposo violento si lo que reposa no se inclina determinadamente a lo opuesto, como se demuestra con el ejemplo de lo grave respecto del descenso hacia abajo y su reposo sobre la viga; pero la materia prima no se inclina así determinadamente a ninguna forma, y por eso reposa bajo cualquiera; no reposa violentamente, sino naturalmente, por razón de la indeterminada inclinación a cualquiera.

22. Al quinto argumento digo que el entendimiento asiente a cualquier verdadero según la evidencia que lo verdadero mismo es capaz de producir de sí en el entendimiento, y por eso no está en el poder del entendimiento el asentir más o menos firmemente a lo verdadero, sino sólo según la proporción de lo verdadero mismo que mueve; pero está en el poder de la voluntad el asentir más intensamente a lo bueno o el no asentir, aunque de un modo más imperfecto que en la vista, y por eso no vale la consecuencia de lo verdadero respecto del entendimiento y de lo bueno respecto de la voluntad.

quod quaelibet forma quietat materiam, quia aliter sub quacumque forma violenter quiesceret[29], dico quod violenta quies numquam est nisi quiescens determinate inclinetur ad oppositum, sicut exemplificatur de gravi respectu descensus deorsum et quiete eius super trabem[30]; materia autem prima ad nullam formam inclinatur sic determinate, et ideo sub quacumque quiescit; non violenter sed naturaliter quiescit, propter indeterminatam inclinationem ad quamcumque.

22. Ad quintum[31] dico quod intellectus assentit cuilibet vero secundum evidentiam ipsius veri quam natum est facere de se in intellectu, et ideo non est in potestate intellectus firmius vel minus firmiter assentire vero sed tantum secundum proportionem ipsius veri moventis; in potestate autem voluntatis est intensius assentire bono vel non assentire, licet imperfectius viso, et ideo consequentia non valet de vero respectu intellectus et de bono respectu voluntatis.

[29] Cf. supra n.4.

[30] Cf. ibidem.

[31] Cf. supra n.5.

CUESTION II

Si el fin último tiene una sola razón de fruible

23. En segundo lugar, pregunto si el último fin tiene sólo una razón de fruible, o hay en él alguna distinción según la cual pudiera la voluntad fruir de él bajo una razón y no bajo otra.

Y que existe en él tal distinción se prueba:

Porque en el I *De los Eticos*, cap.7, en aquel párrafo "Pero además porque el bien último", dice el Filósofo y el comentarista que, así como el ser y el uno están en todo género, así también lo bueno, y habla allí especialmente de la relación; por tanto, así como tiene propia bondad, así también tiene propia fruibilidad, y, por consiguiente, siendo en Dios distintas las relaciones, habrá en él distintas razones de fruible.

24. Item, así como el uno se convierte con el ser, así

QUAESTIO II

Utrum finis ultimus habeat tantum unam rationem fruibilis

23. Secundo quaero utrum ultimus finis habeat tantum unam rationem fruibilis, an in ipso aliqua sit distinctio secundum quam posset voluntas frui eo secundum unam rationem et non secundum aliam.

Et quod sit in eo talis distinctio, probatio:

Quia I *Ethicorum* cap.7, in illo paragrapho *Amplius autem quia bonum ultimum*, dicit Philosophus [1] et Commentator [2] quod sicut ens et unum sunt in omni genere, ita bonum, et specialiter loquitur ibi de relatione; igitur sicut habet propriam bonitatem, sic et propriam fruibilitatem, et per consequens cum ipsa sit in Deo alia et alia, ibi erit alia et alia ratio fruibilis.

24. Item, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum [3];

[1] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* c.7 (A c.4,1096*a*23-27): "Amplius autem quia bonum aequaliter enti dicitur: etenim in eo quod quid dicitur, ut puta Deus intellectus; et in quali, virtutes; et in quanto, mensuratum; et in ad aliquid utile; et in tempore, tempus; et in loco, diaeta; el altera talia".

[2] EUSTRATIUS, *In Aristotelis Moralia Nicomachia explanationes* I c.6 (17E): "Sumit enim [Aristoteles] bonum totidem modis dici quot illud quod est: illud vero quod est, decem modis in decem supremis generalissimisque generibus accidit; ponitque in unaquaque denuncupatione boni exemplum, quippe quod in omnibus inveniatur, ut inde pateat bonum etiam quemadmodum id quod est, esse denuncupationibus omnibus commune".

[3] Cf. ARISTOT., *Metaph.* IV t.3 (Γ c.2,1003*b*22-24); VII t.16 (Z c.4, 1030*b*10-11); X t.7 (I c.2,1053*b*25); *Eth. ad Nic.* I c.7 (A c.4,1096*a*23-27).

también lo bueno; luego cuando estos términos se trasladan a las cosas divinas, se trasladan igualmente. Luego, como en la divinidad el uno es esencial y personal, así también lo bueno y la bondad; luego, como en la divinidad hay tres unidades, así hay también tres bondades, y, por consiguiente, tenemos lo que se quiere probar.

25. Además, el acto no tiene por término el objeto en cuanto se numera, a no ser que se numere el objeto como objeto formal; ahora bien, el acto de la fruición tiene por término a las tres personas, en cuanto tres; luego el objeto de la fruición, en cuanto objeto formal, se numera.

26. Prueba de la menor: creemos en Dios en cuanto trino; luego veremos a Dios en cuanto trino, porque la visión sucede a la fe, según toda la perfección de ésta; luego fruiremos de Dios en cuanto trino.

Por la parte opuesta:

27. En todo orden esencial existe sólo un primero, luego en el orden de los fines existe sólo un fin; ahora bien, la fruición es respecto del fin; luego, etc.

Item, al primer eficiente corresponde el último fin; pero sólo existe un eficiente primero, y bajo una única razón;

ergo quando transferuntur ad divina, aequaliter transferuntur. Ergo sicut unum est ibi essentiale et personale, ita bonum et bonitas; ergo sicut in divinis sunt tres unitates, sic tres bonitates, et per consequens habetur propositum [4].

25. Praeterea, actus non terminatur ad obiectum in quantum numeratur nisi obiectum ut est formale obiectum numeretur; sed actus fruendi terminatur ad tres personas in quantum tres; ergo obiectum fruitionis in quantum formale obiectum numeratur.

26. Probatio minoris: credimus Deum in quantum trinus; ergo videbimus Deum in quantum trinus, quia visio succedit fidei secundum totam perfectionem eius [5]; ergo fruemur Deo in quantum trinus.

Ad oppositum:

27. In omni ordine essentiali est tantum unum primum, ergo in ordine finium est tantum unus finis [6]; fruitio autem est respectu finis; igitur, etc.

28. Item, primo efficienti correspondet ultimus finis [7]; sed tantum est unum efficiens primum, et sub unica ratione; ergo

[4] Pro n.23.24 cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.1 arg.1.2 (f.1A).

[5] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* prol. n.217.345 (I 151,8; 226,1).

[6] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II t.5-9 (α c.2,994*a*1-944*b*16).

[7] Cf. ib. XII t.24 (Λ c.4,1070*b*30-35); t.36-37 (c.7,1072*a*26-27.1072*b*3); AVERROES in h. l.

luego sólo existe un fin.—Y se confirma la razón, porque tanta es la unidad del eficiente, que una persona no puede obrar no obrando otra; luego del mismo modo tanta es la unidad del fin, que no podrá terminar o ser fin una no siéndolo otra, y se sigue lo propuesto.—Esta segunda razón se confirma por la autoridad de San Agustín en el V *De la Trinidad,* cap.7 ó 17: "El Padre, dice, y el Hijo son un único principio del Espíritu Santo, como son un solo creador respecto de la criatura".

29. Item más, como en Dios hay una majestad, así también una bondad; ahora bien, por razón de su majestad se le debe una adoración, según el Damasceno 54, de manera que no sucede adorar una persona no adorando otra; luego tampoco sucede fruir de una persona no fruyendo de otra.

I. Respuesta a la cuestión

30. Esta cuestión podría tener cuatro dificultades, conforme a las cuatro distinciones en la divinidad; la primera de las cuales es la distinción de la esencia respecto de la persona; la segunda, la distinción de la persona respecto de la persona; la tercera, de la esencia respecto de los atributos, y la cuarta, de la esencia respecto de las ideas. De la tercera y cuarta nada diré ahora, porque no se ha mostrado cuál es aquella distinción ni si aquellas cosas distintas pertenecen a la fruición. Sólo hemos de ver, pues, ahora acerca las dos primeras distinciones.

Y respecto a estas dos distinciones, se ha de ver primeramente de la fruición del viador en cuanto a su posibilidad; en segundo lugar, se ha de advertir la fruición del comprensor, y esto hablando de la potencia absoluta divina; en tercer lugar, de la fruición del comprensor hablando de la potencia de la criatura; en cuarto lugar, de la fruición del viador y del comprensor de hecho.

A) *De la fruición del viador en cuanto a su posibilidad*

31. De lo primero digo que es posible que el viador fruya de la esencia divina no fruyendo de la persona, y esto lo puede también con fruición ordenada. Lo que pruebo, porque, según San Agustín en el VII *De la Trinidad,* cap.2, "si la esencia se dice relativamente, no es esencia, porque toda esencia que se dice relativamente es algo excepto lo relativo"; de lo que concluye en el cap.3 *a:* "por

tantum unus finis.—Et confirmatur ratio, quia tanta est unitas efficientis quod non potest una persona efficere non efficiente alia; igitur similiter tanta est unitas finis quod non poterit una persona finire non finiente alia, et sequitur propositum.—Ista secunda ratio confirmatur per Augustinum [8] V *De Trinitate* cap.7 vel 17: "Pater, inquit et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti sicut unus creator respectu creaturae".

29. Item, sicut in Deo est una maiestas, ita et una bonitas; sed propter eius maiestatem debetur ei tantum una adoratio, secundum Damascenum [9] 54, ita quod non contingit adorare unam personam non adorando aliam; ergo nec contingit frui una persona non fruendo alia.

I. Ad quaestionem

30. Ista quaestio posset habere quadruplicem difficultatem secundum quadruplicem distinctionem in divinis, quarum prima est distinctio essentiae a persona, secunda distinctio personae a persona, tertia essentia ab attributis et quarta essentiae ab ideis. De tertia et quarta modo non dicam, quia non est ostensum qualis est illa distinctio nec utrum illa distincta pertineant ad fruitionem [10]. Tantum ergo de duabus primis distinctionibus nunc videndum est.

Et quantum ad illas duas distinctiones primo videndum est de fruitione viatoris quantum ad possibilitatem eius, secundo videndum est de fruitione comprehensoris et hoc loquendo de potentia absoluta divina, tertio de fruitione comprehensoris loquendo de potentia creaturae, quarto loquendo de fruitione viatoris et comprehensoris de facto.

A) *De fruitione viatoris quantum ad possibilitatem eius*

31. De primo dico quod possibile est viatorem frui essentia divina non fruendo persona, et hoc etiam potest fruitione ordinata. Quod probo, quia secundum Augustinum [11] VII *Trinitatis* cap.2 "si essentia relative dicitur, non est essentia, quia omnis essentia quae relative dicitur est aliquid excepto

[8] August., *De Trin.* V c.14 n.15 (PL 42,921).
[9] Damasc., *De fide orth.* I c.8 (PG 94,810).
[10] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 pars 1 q.4 n. [1-26] ; circa ideas in mente divina cf. ib. d.35 q. un. n. [12-16].
[11] August. *De Trin.* VII c.1 n.2 (PL 42,934-935).

lo cual, si el Padre no es algo respecto a sí, no es algo que pueda decirse respecto a otro". La esencia divina es, pues, algún objeto concebible en cuyo concepto no se incluye la relación; luego puede ser concebida así por el viador; ahora bien, la esencia así concebida tiene razón de sumo bien, luego también perfecta razón de fruibilidad; luego cabe fruir de ella aun ordenadamente.

32. Esta razón se confirma, porque es posible concluir con solos los medios naturales que existe un sumo bien, y, sin embargo, con aquellos medios naturales no concebimos a Dios como trino; luego acerca del sumo bien así conocido puede el viador tener algún acto de voluntad, y no necesariamente un acto no ordenado; luego tendrá acto de fruición ordenada acerca de la esencia y no acerca de la persona, tal como nosotros concebimos la persona. Pero a la inversa no es posible, esto es, que se fruya ordenadamente de la persona no fruyendo de la esencia, porque la persona incluye en su razón a la esencia.

33. En segundo lugar, digo también que el viador puede fruir ordenadamente de una persona no fruyendo de otra. Lo que pruebo, porque respecto de las tres per-

relativo"; ex quo concludit[12] 3 cap. *a:* "quapropter si Pater non est aliquid ad se, non est aliquid quod ad alterum dicatur". Est ergo essentia divina aliquod obiectum conceptibile in cuius conceptu non includitur relatio, ergo sic potest concipi a viatore[13]; sed essentia sic concepta habet rationem summi boni, ergo et perfectam rationem fruibilitatis; ergo contingit ea frui etiam ordinate.

32. Ista ratio confirmatur, quia possibile est concludi ex naturalibus puris esse unum summum bonum[14] et tamen ex illis naturalibus non concipimus Deum ut trinus est[15]; ergo circa summum bonum sic cognitum potest habere aliquem actum voluntatis, et non necessario non-ordinatur; ergo habebit actum fruitionis ordinatum circa essentiam et non circa personam ut nos concipimus personam. E converso autem non est possibile, scilicet quod ordinate fruatur persona non fruendo essentia, quia persona includit in ratione sui essentiam.

33. Secundo dico etiam quod viator potest fui ordinate una persona non fruendo alia. Quod probo, quia respectu

[12] AUGUST., *De Trin.* VII c.1 n.2 (PL 42,935).
[13] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* VII q.4 in corp. (f.259G).
[14] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II t.8-9 (α c.2, 994b9-16).
[15] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.4 in corp. et ad 3 (I f.133R. 134Y).

sonas son tres artículos de fe distintos; luego puede concebirse una persona a la que corresponde un artículo sin concebir a la que corresponde otro artículo, y entonces en aquella persona se concibe la razón de sumo bien; es, pues, posible fruir de aquella persona así concebida no fruyendo de otra.

Si dices que la persona es relativa, luego no puede concebirse sin que se conciba su correlativo, respondo: si bien el conocimiento de un relativo requiere el conocimiento de su correlativo, no es necesario, sin embargo, que quien conoce y fruye de un relativo conozca y fruya del otro relativo, porque es posible fruir de Dios en cuanto creador no fruyendo de la criatura, la cual, sin embargo, termina aquella relación. Del mismo modo, aunque el Padre se diga correlativamente al Hijo, no por eso se dice relativamente al Espíritu Santo en cuanto Padre; luego será posible concebir al Padre como Padre y fruir de Él, no concibiendo ni fruyendo del Espíritu Santo.

trium personarum tres sunt distincti articuli fidei[16]; ergo potest concipi una persona cui correspondet unus articulus alia persona non concepta cui correspondet alius articulus, et tunc in illa persona concipitur ratio summi boni: possibile est igitur frui illa persona sic concepta non fruendo alia.

Si dicas quod persona est relativa, igitur non potest concipi nisi suum correlativum concipiatur[17], respondeo: etsi cognitio relativi requirat cognitionem sui correlativi, non tamen oportet cognoscentem et fruentem uno relativo cognoscere et frui alio relativo, quia possibile est frui Deo in quantum creator, non fruendo creatura, quae tamen terminat illam relationem.—Similiter, licet Pater dicatur correlative ad Filium et ideo non possit intelligi in quantum Pater non intellecto Filio, non tamen dicitur relative ad Spiritum Sanctum in quantum Pater; ergo erit possibile concipere Patrem ut Patrem et frui eo, non concipiendo vel fruendo Spiritu Sancto.

[16] Scilicet, articulus secundus de persona Patris, articulus tertius de persona Filii et articulus quartus de persona Spiritus Sancti. Cf. THOMAS, *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae expositio* (Opusc. IV, ed. Parmen, XVI 118*a*).
[17] Cf. ARISTOT., *Praedic.* pars 2 [tr.2 c.3] (c.7,8*a*36-37): "si quis aliquid eorum quae sunt ad aliquid definite sciet, et illud ad quod dicitur definite sciturus est".—Cf. etiam HENRICUS GAND., *Quodl.* II q.7 in corp. (f.32C).

B) *De la fruición del comprensor en cuanto a la potencia absoluta de Dios*

34. Del segundo artículo se dice que no es posible, hablando de la potencia absoluta de Dios, que algún comprensor fruya de la esencia divina no fruyendo de la persona.

Se prueba primero de la visión, es decir, que no es posible absolutamente que algún entendimiento vea la esencia divina sino viendo la persona.

Primeramente así: el conocimiento confuso es conocimiento imperfecto; la visión de aquella esencia no puede ser imperfecta; luego su conocimiento visivo no puede ser confuso. Pero si fuese sólo conocimiento o visión acerca de la esencia y no acerca de la persona, o de la esencia y no de la persona, sería visión confusa, porque sería de algo común a las personas y no de aquellas personas, lo que parece inconveniente.

35. En segundo lugar, del modo siguiente: la visión es de lo existente en cuanto es existente y en cuanto está presente, según su existencia, al que lo ve; en esto se distingue la visión de la intelección abstracta, que puede ser de lo no-existente, o de lo existente no en cuanto está presente en sí; y en el entendimiento hay esta distinción entre la intelección intuitiva y la abstractiva, como en la parte sensitiva hay distinción entre el acto de la vista y el acto de la fantasía. Es, pues, distinto el conocimiento intuitivo de la esencia divina del conocimiento abstractivo, y consiste en la visión de su existencia en cuanto es existente y presente en su existencia a la virtud que conoce; ahora bien, la esencia divina no existe sino en la persona; luego no puede darse su visión sino en la persona.

36. Item, no puede conocerse con conocimiento intuitivo algún objeto en que hay varias cosas distintas por la naturaleza de la cosa, sin que se vean también todas aquellas cosas distinta y perfectamente. Ejemplo, la blancura no se ve distintamente sin que se vean todas las partes que están en la base de la pirámide, las cuales se distinguen por la naturaleza de la cosa. Ahora bien, las personas están en la esencia y se distinguen por la naturaleza de la cosa; luego no se ve distintamente la esencia sin que se vean las personas.

37. De lo dicho se arguye al propósito en cuanto a

B) *De fruitione comprehensoris loquendo de potentia Dei absoluta*

34. De secundo articulo[18] dicitur[19] quod non est possibile loquendo de potentia absoluta Dei quod aliquis comprehensor fruatur essentia divina non fruendo persona.

Quod probatur primo de visione[20], videlicet quod non sit possibile absolute aliquem intellectum videre essentiam divinam nisi videndo personam:

Primo sic[21], quia cognitio confusa est cognitio imperfecta; visio illius essentiae non potest esse imperfecta; ergo cognitio visiva eius non potest esse confusa. Sed si esset tantum cognitio vel visio—de essentia et non de persona vel essentiae et non personae—, esset visio confusa, quia esset alicuius communis ad personas et non illarum personarum, quod videtur inconveniens.

35. Secundo sic[22] visio est exsistentis ut exsistens est et ut praesens est videnti secundum suam exsistentiam; et secundum hoc distinguitur visio ab intellectione abstractiva, quae potest esse non-exsistentis, vel exsistentis non in quantum in se praesens est; et est in intellectu ista distinctio inter intellectionem intuitivam et abstractivam sicut in parte sensitiva est distinctio inter actum visus et actum phantasiae[23]. Est ergo alia cognitio essentiae divinae intuitiva ab illa quae est cognitio abstractiva, quae visio est exsistentiae eius ut exsistens est et secundum exsistentiam eius praesens virtuti cognoscenti; sed essentia divina non exsistit nisi in persona; ergo non potest esse visio eius nisi in persona.

36. Item[24], non potest aliquid cognosci cognitione intuitiva in quo sunt aliqua plura distincta ex natura rei nisi etiam omnia illa distincte videantur et perfecte. Exemplum: albedo non videtur distincte nisi videantur omnes partes quae sunt in basi pyramidis, quae partes distinguuntur ex natura rei. Sed personae sunt in essentia et distinguuntur ex natura rei; ergo non distincte videtur essentia nisi videantur personae.

37. Ex his arguitur ad propositum[25] quantum ad secundam

[18] Cf. supra n.30.
[19] HENRICUS GAND., *Quodl.* II q.7 in corp. (f.32C) ; XIII q.1 in opp. et ad opp. (f.523 I.524P).
[20] Secundo de fruitione, cf. infra n.40-41.
[21] HENRICUS GAND., Ib. II q.7 in corp. (f.32C).
[22] Ib. XIII q.1 in corp. (f.523 I.L-M).

[23] De cognitione intuitiva et abstractiva cf. infra n.139 nota 179.
[24] HENRICUS GAND., *Quodl.* XIII q.1 in corp. (f.523L).
[25] Cf. supra n.34.

la segunda distinción, o sea, de las personas entre sí: si no puede verse la esencia sino en la persona—y no se ve más en una persona que en otra, porque igualmente inmediata parece su relación a cualquiera persona—; luego no puede verse sin que se vea en cualquier persona, y, por tanto, no se ve en una persona sin que se vea en otra.

38. En cuanto a la fruición propuesta, se arguye también, además, que la voluntad no puede abstraer su objeto más de lo que le muestra el entendimiento; por consiguiente, si el entendimiento no puede mostrar distintamente la esencia sin la persona o la persona sin la persona, ni la voluntad podrá fruir distintamente.

39. Y esto se confirma también, porque la voluntad no puede tener acto distinto de parte del objeto si no se pone distinción real o de razón de parte del objeto; ahora bien, si el entendimiento aprehende indistintamente la esencia y la persona, no habrá de parte del objeto distinción alguna ni real ni de razón; luego la voluntad no puede tener acto distinto de parte de la distinción en el objeto primero. Que no hay distinción real de parte del objeto, es patente; que no hay distinción de razón, se prueba, porque el entendimiento no comprende distintamente o no aprehende distintamente esto y aquello; luego no distingue esto y aquello.

40. De parte de la fruición se arguye del modo siguiente: la fruición aquieta al que fruye; una persona no aquieta perfectamente la fruición del que fruye sin la otra, ni la esencia sin la persona, porque entonces la potencia aquietada en aquélla no podría ser aquietada ulteriormente; ni podría aquietarse en alguna otra cosa, porque lo aquietado hasta lo último no es aquietable ulteriormente, y, por consiguiente, aquella potencia no podría aquietarse en otra persona ni fruir de ella, lo cual es falso.

41. Item, si se aquieta en esta persona sola, y es manifiesto que puede fruir de otra, luego o la fruición de otra persona puede estar con la fruición de esta persona, o serán cosas incompatibles, de modo que la una no estará con la otra; si del primer modo, luego estarán a la vez en la misma potencia dos actos de la misma especie, cada uno de los cuales se adecua a la capacidad de aquella potencia, lo cual es imposible; si del segundo modo, luego ninguno de los dos actos será fruición, porque ninguno de ellos podrá ser perpetuo.

42. *Opinión propia.*—En cuanto a este artículo, digo que, hablando de la potencia absoluta de Dios, no hay contradicción en que sea posible de parte del entendimien-

distinctionem, scilicet personarum inter se [26], quia si non potest videri essentia nisi in persona—et non magis videtur in una persona quam in alia, quia aeque immediate videtur se habere ad quamlibet personam—ergo non potest videri nisi videatur in qualibet persona, et ita non videtur in una persona nisi videatur in alia.

38. Arguitur etiam ultra quantum ad frui propositum [27], quia voluntas non potest magis abstrahere obiectum suum quam intellectus ostendere; igitur si intellectus non potest distincte ostendere essentiam sine persona vel personam sine persona, igitur nec voluntas poterit distincte frui.

39. Et hoc etiam confirmatur sic, quia voluntas non potest habere actum distinctum ex parte obiecti nisi ponatur distinctio ex parte obiecti vel realis vel secundum rationem; sed si intellectus apprehendat indistincte essentiam et personam, non erit distinctio ex parte obiecti nec rei nec rationis; ergo voluntas non potest habere actum distinctum ex parte distinctionis in obiecto primo. Quod non sit distinctio realis ex parte obiecti, patet; quod non sit rationis, probatur quia intellectus non distinctive comprehendit vel non distincte apprehendit hoc et illud; ergo non distinguit hoc et illud.

40. Ex parte fruitionis arguitur sic: fruitio quietat fruentem; una persona non perfecte quietat fruitionem fruentis sine alia nec essentia sine persona, quia tunc potentia quietata in illa non posset ulterius quietari; nec in aliquo alio quietari potest, quia ultimate quietatum non est ulterius quietabile, et per consequens illa potentia non posset quietari in alia persona nec frui ea, quod est falsum.

41. Item, si quietatur in ista persona sola, et patet quod potest frui alia, ergo vel fruitio alterius personae potest esse cum fruitione istius personae, vel erunt incompossibilia, ita quod una non erit cum alia; si primo modo, ergo duo actus eiusdem speciei erunt simul in eadem potentia quorum uterque aequatur capacitati illius potentiae, quod est impossibile; si secundo modo, ergo neuter actus erit fruitio, quia neuter actus poterit esse perpetuus.

42. *Opinio propria.*—Quantum ad istum articulum [28] dico quod de potentia Dei absoluta loquendo non videtur contra-

[26] Cf. supra n.30.
[27] Cf. supra n.34.
[28] Cf. supra n.34.

to y de parte de la voluntad el que termine el acto de ambos la esencia y no la persona o una persona y no otra, es decir, que el entendimiento vea la esencia y no la persona o una persona y no otra, y que la voluntad fruya de la esencia y no de la persona o de una persona y no de otra.

43. Esto se persuade así: un acto tiene un primer objeto del que depende esencialmente, y tiene un objeto segundo del que no depende esencialmente, sino que tiende a él en virtud del primer objeto; luego, aunque no pueda permanecer en el mismo sujeto el mismo acto sin que tenga relación al primer objeto, puede permanecer el mismo sin la relación al objeto segundo, porque no depende de él. Ejemplo: es el mismo el acto de la visión de la esencia divina y de otras cosas en la esencia divina, pero la esencia es el primer objeto, las cosas vistas son el objeto secundario; ahora bien, no podría permanecer la visión siendo la misma si no fuera de la misma esencia, pero podría permanecer sin que fuese de las cosas vistas en ella. Luego, así como Dios puede cooperar sin contradicción a aquel acto en cuanto tiende al primer objeto y no en cuanto tiende al segundo, y, sin embargo, será el mismo acto, así también puede cooperar sin contradicción a la visión de la esencia,

dictio quin possibile sit ex parte intellectus et ex parte voluntatis quod utriusque actum terminet essentia et non persona vel una persona et non alia, puta quod intellectus videat essentiam et non personam vel unam personam et non aliam, et quod voluntas fruatur essentia et non persona vel una persona et non alia.

43. Hoc persuadetur sic: aliquis actus habet primum obiectum a quo essentialiter dependet, et habet obiectum secundum a quo essentialiter non dependet sed tendit in illud virtute primi obiecti; licet igitur non possit manere ibidem actus idem nisi habeat habitudinem ad primum obiectum, potest tamen manere idem sine habitudine ad obiectum secundum, quia ab eo non dependet. Exemplum: idem est actus visionis essentiae divinae et aliarum rerum in essentia divina, sed essentia est primum obiectum, res visae sunt secundarium obiectum; non posset autem manere eadem visio nisi esset eiusdem essentiae, posset tamen manere absque hoc quod esset rerum visarum in ea. Sicut ergo Deus sine contradictione potest cooperari ad actum illum in quantum tendit in primum obiectum et non in quantum tendit in secundum, et tamen erit idem actus, ita sine contradictione potest cooperari ad visionem essentiae, quia essentia

porque la esencia tiene razón de primer objeto, no cooperando al mismo acto de la visión o de la fruición en cuanto tiende a la persona, y con igual razón en cuanto tiende a una persona y no a otra.

44. Por lo dicho se responde a los argumentos contra esta opinión. A lo que se dice primeramente de la visión confusa, respondo que en las criaturas el universal se divide en sus singulares; pero esto de "dividirse" es propio de la imperfección, y así no compete a lo que es común en Dios, antes bien la esencia divina, que es común a las tres personas, es por sí ésta, es decir, singular. El conocimiento de un universal abstraído de los singulares es, pues, confuso e imperfecto, porque el objeto es confuso, dividido en aquellas cosas que se conciben en él confusamente. Pero este conocimiento de la esencia divina es distinto, porque es propio de su objeto ser por sí esto, o sea, individuo, y, sin embargo, no es necesario que, concebido distintamente, se conciba o conozca en él distintamente la persona, porque no es ella el primer término de la fruición o de la visión, como queda dicho.

45. Al segundo argumento de la esencia existente, etcétera, digo que es necesario que el término de la visión sea lo existente en cuanto existente, pero no es necesario

habet rationem primi obiecti, non cooperando eidem actui visionis vel fruitionis in quantum tendit in personam, et pari ratione in quantum tendit in unam personam et non in aliam.

44. Per hoc ad argumenta contra istam viam [29]. Cum primo dicitur de visione confusa [30], dico quod universale in creaturis dividitur in suis singularibus; hoc autem quod est 'dividi', est imperfectionis, et ita non competit ei quod est commune in Deo, immo essentia divina, quae communis est tribus personis, est de se haec. Ideo igitur est cognitio alicuius universalis abstracti a singularibus confusa et imperfecta, quia obiectum est confusum, divisum in illis quae in ipso confuse concipiuntur. Haec autem cognitio divinae essentiae est distincta, quia eius obiecti est quod est de se hoc, et tamen non oportet in illo distincte concepto personam distincte concipi vel cognosci, quia ipsa non est primus terminus fruitionis vel visionis, ut dictum est [31].

45. Ad secundum, cum arguitur de essentia exsistente, etc. [32], dico quod necessarium est terminum visionis esse

[29] Id est Henrici, cf. supra n.34.
[30] Cf. supra n.34.
[31] Cf. supra n.32.
[32] Cf. supra n.35.

que la subsistencia, es decir, la existencia incomunicable, sea de la razón del término de la visión. Ahora bien, la esencia divina es por sí ésta, o sea, individua y existente en acto, aunque no incluya en su razón la incomunicable subsistencia, por lo cual la misma, en cuanto ésta, puede terminar la visión sin que se vean las personas. Ejemplo: lo blanco se ve intuitivamente, en cuanto existente y presente en su existencia a la visión; sin embargo, no es necesario que lo blanco se vea como subsistente o en cuanto tiene razón de supuesto, porque no tiene razón de supuesto, ni el supuesto en que está o se ve. Por consiguiente, en cuanto a la forma del argumento, es patente, porque si bien no hay visión sino de lo existente en cuanto es existente, y no existe sino en la persona, no se sigue "luego es de lo existente en cuanto existe en la persona", sino que debe inferirse sólo que es de lo subsistente o de lo existente en lo subsistente.

46. Al tercer argumento digo que la primera proposición es falsa, excepto cuando en aquellas cosas distintas por la naturaleza de la cosa se distingue el mismo primer objeto visto, como es manifiesto en tu ejemplo de la base de la pirámide, porque la blancura y lo blanco visto se distinguen en las partes en que se ven, por lo cual no

exsistens in quantum exsistens, non tamen oportet quod subsistentia, id est incommunicabilis exsistentia, sit de ratione termini visionis. Essentia autem divina est de se haec et actu exsistens licet non includat de sua ratione incommunicabilem subsistentiam, et ideo ipsa ut haec potest terminare visionem absque hoc quod videantur personae. Exemplum: album videtur intuitive in quantum exsistens et praesens visioni secundum exsistentiam suam; non oportet tamen album videri tamquam subsistens vel in quantum habet rationem suppositi, quia non habet rationem suppositi nec suppositum in quo est vel videtur. Ad formam igitur argumenti patet, quia licet non sit visio nisi exsistentis in quantum exsistens est, et non est exsistens nisi in persona, non tamen sequitur 'ergo et exsistentis in quantum est in persona', sed tantum debet inferri quod est subsistentis vel exsistentis in subsistente.

46. Ad tertium[33] dico quod prima propositio est falsa, nisi quando in illis distinctis ex natura rei ipsum primum visum distinguitur, sicut apparet in exemplo tuo de basi pyramidis, nam albedo et album visum distinguuntur in partes in quibus videntur, et ideo non distincte videtur album nisi istae partes in

[33] Cf. supra n.36.

se ve distintamente lo blanco sin que se vean distintamente estas partes en que se distingue lo blanco visto. Pero en nuestro caso, aunque las personas divinas se distingan por la naturaleza de la cosa, la esencia vista no se distingue o divide en ellas, porque es por sí ésta; por eso puede ser vista distintamente sin que sean vistas aquellas cosas que subsisten en ella.

47. A aquella deducción ulterior de la voluntad, si bien no sea necesario responder, porque se ha de negar el antecedente, puede responderse porque la consecuencia no parece necesaria. Cuando se dice que "la voluntad no abstrae más de lo que el entendimiento muestra", respondo que el entendimiento puede mostrar a la voluntad algún objeto primero, y en este objeto primero algo por sí objeto y no primero (y se llama aquí "objeto primero" todo aquello a que se termina el acto de la potencia, y "objeto por sí" lo que se incluye por sí en el objeto terminante primero). Ahora bien, ambas razones mostradas allí (en el objeto primero a la voluntad por el entendimiento, a saber, la razón de objeto primero y de objeto por sí) bastan para que la voluntad tenga su acto acerca de aquel objeto; no es, en efecto, necesario que la voluntad quiera todo el primer objeto mostrado, sino que puede querer el primer objeto mostrado y no querer el que se muestra en aquel prin-

quibus distinguitur album visum distincte videantur. In proposito autem etsi personae divinae ex natura rei distinguantur, tamen essentia visa non distinguitur in eis, quia est de se haec; ideo potest distincte videri sine illis visis quae subsistunt in ea.

47. Ad illam deductionem ulteriorem de voluntate[34] etsi non oporteat respondere, quia antecedens est negandum, tamen quia consequentia non videtur necessaria, potest responderi. Cum dicitur quod 'voluntas non plus abstrahit quam intellectus ostendit', dico quod intellectus potest ostendere aliquod obiectum primum voluntati et in isto obiecto primo aliquod per se obiectum et non primum (et vocatur hic 'obiectum primum' totum illud ad quod terminatur actus potentiae et 'obiectum per se' quod includitur per se in obiecto terminante primo). Utraque autem ratio ostensa ibi[35] sufficit ad hoc quod voluntas habeat actum suum circa illud; non enim oportet quod voluntas velit totum primum obiectum ostensum, sed potest velle primum ostensum et potest nolle illud quod ostenditur in illo primo ostenso. Exemplum ponatur tale: in episcopatu os-

[34] Cf. supra n.38.

[35] Id est, utraque ratio ostensa in obiecto primo voluntati ab intellectu, scilicet ratio obiecti primi et obiecti per se.

mero mostrado. Póngase este ejemplo: en el episcopado se muestra el sacerdocio; tal ostensión basta para que la voluntad tenga el querer o el no querer acerca del sacerdocio, de modo que de tal ostensión pueda tener el querer acerca del episcopado y no acerca del sacerdocio; y, sin embargo, no es más que una ostensión, y de un objeto primero, en el cual, no obstante, se incluye algo como objeto por sí. Digo que la voluntad no abstrae el universal del singular, sino que a la voluntad se le muestran varios objetos por el entendimiento, que conoce varias cosas incluídas en el primer objeto, cada una de las cuales así mostrada puede querer la voluntad.

48. A la confirmación, cuando se dice "el objeto o se diferencia realmente o por la razón", digo que se diferencia por la razón. Y cuando se reprueba la distinción de razón, "porque el entendimiento no concibe esto distintamente de aquello", digo que no es necesario para la distinción de razón que el entendimiento tenga aquellos como objetos distintos, sino que basta que los conciba en el primer objeto.

49. A lo otro de la quietación digo que el Padre se aquieta en su esencia como es en sí mismo; y no se sigue "luego no puede aquietarse en ella como es en el Hijo o

tenditur sacerdotium; talis ostensio sufficit ad hoc quod voluntas habeat velle vel nolle circa sacerdotium, ita quod ex tali ostensione possit habere velle circa episcopatum et non circa sacerdotium; et tamen non est nisi una ostensio, et unius obiecti primi, in quo tamen includitur aliquid ut per se obiectum. Dico quod voluntas non abstrahit universale a singulari, sed voluntati ostenduntur plura volita per intellectum qui est aliquorum plurium inclusorum in primo obiecto, quorum utrumque ut sic ostensum potest voluntas velle.

48. Ad confirmationem, cum dicitur 'obiectum aut differt re aut ratione' [36], dico quod differt ratione. Et cum improbatur quod non, 'quia intellectus non distincte concipit hoc ab illo' [37], dico quod non oportet ad distinctionem rationis quod intellectus habeat illa sicut obiecta distincta, sed sufficit quod in primo obiecto concipiat illa.

49. Ad aliud de quietatione [38] dico quod Pater quietatur in essentia sua ut est in se; nec sequitur 'ergo non potest quietari in ea ut in Filio vel in Spiritu Sancto', immo quietatur in

[36] Cf. supra n.39.
[37] Cf. ibidem.
[38] Cf. supra n.40.

en el Espíritu Santo", antes bien, se aquieta en la esencia como es comunicada a ellos, y esto con la misma quietación con la que se aquieta en la esencia como es en sí mismo. En efecto, lo que se aquieta primero en algún objeto, se aquieta en él en cualquier cosa que esté de aquel modo; así aquí, si el bienaventurado fruye antes de la esencia que de la persona, no se aquieta por una quietación ulterior a aquella por la que antes se aquietaba, sino por la misma quietación, en cuanto el objeto quietante termina como en algo y antes no terminó como en aquello.

50. Por lo expuesto digo al quinto argumento que no serán allí dos actos, porque cualquier acto que hay allí de fruición o de visión, es del primer objeto bajo una razón formal; pero aquel único acto puede ser de todos los objetos o del objeto por sí en virtud del primer objeto, o puede ser sólo del mismo objeto primero; no serán, pues, ni dos actos de la misma especie a la vez, ni sucesivamente.

C) De la fruición del comprensor en cuanto a la potencia de la criatura

51. En cuanto al tercer artículo de la potencia de la criatura, digo que no puede ver por su potencia natural

essentia ut communicata est eis, et hoc eadem quietatione qua quietatur in essentia ut in se. Quod enim quietatur primo in aliquo obiecto, quietatur in illo in quocumque est secundum illum modum; ita hic, si beatus prius fruatur essentia quam persona, non quietatur ulteriori quietatione quam prius quietabatur sed eadem quietatione, in quantum obiectum quietans terminat ut in aliquo et prius non terminavit ut in illo.

50. Per hoc ad quintum argumentum [39] dico quod non erunt ibi duo actus, quia quicumque actus est ibi fruitionis vel visionis, est obiecti primi sub una formali ratione; sed ille unus actus potest esse omnium vel obiecti per se virtute primi obiecti, vel potest esse tantum ipsius obiecti primi: nec igitur erunt duo actus eiusdem speciei simul, nec successive.

C) De fruitione comprehensoris loquendo de potentia creaturae

51. Quantum ad tertium articulum de potentia creaturae [40] dico quod intellectus non potest per potentiam suam naturalem

[39] Cf. supra n.41.
[40] Cf. supra n.30.

la esencia no viendo la persona, porque, como el entendimiento sea de suyo potencia natural y no libre, obrando el objeto del entendimiento, obra cuanto puede; luego si el objeto obra de su parte manifestando al entendimiento tres personas, no está en el poder del entendimiento el que vea algo mostrado y no vea algo.

52. Del mismo modo, no está en el poder de la voluntad el fruir ordenadamente de la esencia no fruyendo de la persona, porque así como no está en el poder de la voluntad el no fruir ordenadamente (pues si no fruyera, no siendo impedida en ello, pecaría y merecería no fruir), así tampoco está en el poder de la voluntad el que fruya ordenadamente de algo y no fruya de cualquier cosa de que puede fruir; y por eso no esta en su poder, manteniéndose dentro del orden, el no fruir bajo alguna razón bajo la cual puede fruir.

53. Por el contrario: cualquier cosa que no acompaña al acto necesariamente, está en poder de la voluntad que lo produce; o del modo siguiente: cualesquiera cosas que no son miradas a la vez necesariamente por el acto de la voluntad, tampoco lo son por la voluntad en cuanto produce el acto; o así: cualesquiera cosas que pueden separarse en cuanto terminan el acto de la voluntad, pueden también separarse respecto de la potencia en cuanto pone el acto.

videre essentiam non videndo personam, quia cum intellectus de se sit potentia naturalis et non libera, agente obiecto intellectus agit quantum potest; ergo si obiectum ex parte sui agit manifestando tres personas intellectui, non est in potestate intellectus ut videat aliquid ostensum et aliquid non videat.

52. Similiter nec est in potestate voluntatis ordinate frui sic non fruendo sic, quia sicut non est in potestate voluntatis ut ordinate non fruatur (si enim non frueretur, non impedita in hoc, peccaret et mereretur non frui), ita non est in potestate voluntatis ut ordinate fruatur aliquo et non fruatur quocumque potest frui; et ideo non est in potestate eius ordinate manentis sub aliqua ratione non frui sub qua potest frui.

53. Contra: quidquid non necessario concomitatur actum, est in potestate voluntatis elicientis illum; vel sic quaecumque non necessario simul respiciuntur ab actu voluntatis, nec etiam ab ipsa voluntate ut elicit actum; vel sic: quaecumque separari possunt ut terminant actum voluntatis, possunt etiam separari respectu potentiae ut elicientis actum.

D) De la fruición del comprensor y del viador hablando de hecho

54. Respecto al cuarto artículo hablando de hecho, digo que de hecho habrá una visión y una fruición de la esencia en tres personas. Y esto dice San Agustín en el I *De la Trinidad*, cap.10, al final: "Ninguno de los dos puede mostrarse sin el otro", y habla del Padre y del Hijo; lo cual se ha de entender de la potencia ordenada, de la que habló Felipe, queriendo que se le mostrara el Padre, como si de hecho pudiera ver al Hijo sin el Padre. Y San Agustín trata en aquel lugar de las palabras de Felipe y de la respuesta de Cristo. Esto mismo quiere también San Agustín en el XV *De la Trinidad*, cap.16: "Quizá veremos toda nuestra ciencia junta de una sola mirada". Y al decir "quizá", no se refiere al objeto beatífico, sino a otras cosas que se han de ver en él.

55. Del mismo modo digo del viador que de hecho la fruición habitual ordenada es necesariamente de las tres personas a la vez, aunque no la actual; porque ningún viador ni comprensor puede fruir ordenadamente de una

D) De fruitione comprehensoris et viatoris loquendo de facto

54. Quantum ad quartum articulum de facto[41] dico quod de facto erit una visio et una fruitio essentiae in tribus personis. Et hoc dicit Augustinus[42] I *De Trinitate* cap.10, in fine: "Neuter sine altero ostendi potest", et loquitur de Patre et Filio; quod intelligendum est de potentia ordinata, de qua locutus est Philippus[43], volens Patrem sibi ostendi, quasi potuisset de facto videre Filium sine Patre. Et tractat ibi Augustinus de verbis Philippi et responsione Christi. Hoc etiam vult Augustinus[44] XV *De Trinitate* cap.16: "Forte omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus". Et quod dicit 'forte", non refertur ad obiectum beatificum, sed ad alia videnda in eo[45].

55. Similiter de viatore dico quod de facto necessario fruitio habitualis ordinata simul est trium personarum licet non actualis; nullus enim viator nec comprehensor ordinate

[41] Cf. supra n.30.
[42] AUGUST., *De Trin.* I c.8 n.17 (PL 42,832).
[43] Io. 14,8.
[44] AUGUST., *De Trin.* XV c.16 n.26 (PL 42,1079).
[45] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* prol. n.209 (I 143,15-17).

persona no fruyendo de otra (es decir, sin que habitualmente fruya de otra, o sea, que esté en disposición próxima para fruir de otra) si ésta es concebida distintamente de aquélla; y por eso no está la fruición de una persona con el odio de otra persona, porque, como dice el Salvador en San Juan, *el que me odia a mí, odia también a mi Padre*.

II. Respuesta a los argumentos

A) *Los argumentos principales*

56. A los argumentos principales. Al primero del I *De los Eticos*, digo que, de un modo, lo bueno se convierte con el ente, y de este modo puede ponerse en cualquier género; pero lo bueno, como tal, no tiene razón de objeto fruible, por lo cual no es necesario que haya propiamente razón de objeto fruible en cualquier cosa que exista lo bueno tomado de este modo. Porque la razón de lo bueno fruible no es la razón de lo bueno en general, sino de lo bueno perfecto, que es lo bueno sin defecto o que es tal, al menos, según la apariencia o según la prefijación de la voluntad, lo cual no es la relación.

potest frui una persona non fruendo alia (hoc est nisi habitualiter fruatur alia, hoc est quod sit in proxima dispositione ad fruendum alia) si distincte haec concipiatur ab illa; et ideo non stat fruitio unius personae cum odio alterius personae, quia, sicut dicit Salvator in Ioanne [46], *qui me odit, et Patrem meum odit.*

II. Ad argumenta

A) *Ad argumenta principalia*

56. Ad argumenta principalia. Ad primum de I *Ethicorum* [47] dico quod bonum uno modo convertitur cum ente, et isto modo potest poni in quolibet genere; sed bonum ut sic non habet rationem obiecti fruibilis, et ideo non oportet quod in quocumque sit bonum hoc modo sumptum quod ibi sit proprie ratio obiecti fruibilis. Ratio enim boni fruibilis non est ratio boni in communi sed boni perfecti, quod est bonum non habens defectum, vel saltem secundum apparentiam est tale vel secundum praefixionem voluntatis [48], qualis non est relatio.

---

[46] Io. 15,23.
[47] Cf. supra n.23.
[48] Cf. supra n.16.

57. Al segundo argumento se dice que las cosas, que se refieren uniformemente a la esencia y a la persona, son solamente esenciales, y las que convienen solamente a la persona son precisamente personales; pero las que bajo una razón se refieren a la persona y bajo otra a la esencia, son esenciales y personales. Del primer modo es lo bueno, del segundo modo lo uno, es decir, la indivisión, la cual bajo una razón propia pertenece a la esencia y bajo otra razón propia pertenece a las personas.

Pero, por el contrario: el argumento inquiere la causa de esto, pues arguye: puesto que estas dos cosas parecen igualmente convertibles con el ente y trasladarse igualmente a las cosas divinas, ambas serán igualmente sólo esenciales o ambas personales y esenciales.

58. Al tercer argumento digo que "en cuanto" puede denotar solamente que lo que sigue se toma según su razón formal, o puede denotar, además de esto, que aquello es la razón formal de la inherencia del predicado al sujeto. En este segundo sentido la reduplicación se toma propísimamente, porque se designa que lo reduplicado, ya se tome por todo el objeto primero, ya por algo que se in-

57. Ad secundum [49] dicitur [50] quod illa quae uniformiter respiciunt essentiam et personam, tantum sunt essentialia, si tantum conveniunt personae sunt praecise personalia; quae autem sub alia ratione respiciunt personam et sub alia essentiam sunt essentialia et personalia. Primo modo se habet bonum, secundo modo unum, scilicet indivisio, quae sub una propria ratione pertinet ad essentiam et sub alia ratione propria pertinet ad personas.

Sed contra: istius causam quaerit argumentum [51]; arguit enim: cum haec duo aeque videantur convertibilia cum ente et ad divina transferri, ergo aequaliter utrumque erit essentiale tantum vel utrumque personale et essentiale.

58. Ad tertium [52] dico quod 'in quantum' potest solummodo denotare illud quod sequitur accipi secundum suam rationem formalem, vel, alio modo, ultra hoc potest denotare illud esse rationem formalem inhaerentiae praedicati ad subiectum. Secundo modo accipitur reduplicatio propriissime, quia

---

[49] Cf. supra n.24.
[30] HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.1 in corp. (f.1A): "si aliquid sub una et eadem ratione conveniat personae et essentiae, ipsum solum est essentiale, non personale; si vero aliquid solum unicam habeat rationem qua solum uni eorum convenit et non alteri, puta personae et non essentiae, solum erit personale et non essentiale..."
[51] Cf. ibidem.
[52] Cf. supra n.25.

cluye en su concepto, tomando la reduplicación formalmente siempre por aquello por lo que se toma, es la razón formal de la inherencia del predicado al sujeto.

Por consiguiente, digo al caso que, si esta reduplicación se toma en la mayor en cuanto a estas dos cosas, la mayor es verdadera y la menor falsa.

Y cuando se prueba la menor tomada en su primer sentido, digo que veremos tres en cuanto tres, esto es, se verá la razón formal de la Trinidad; pero no es la misma Trinidad, sino la unidad de esencia, la razón formal de ver o la causa formal de la inherencia del predicado, es decir, de la fruición o de la visión. Y cuando se prueba ulteriormente por el creer, que es de los tres en cuanto tres, o el trino en cuanto trino, digo que no hay semejanza, porque la esencia divina no causa en nosotros inmediatamente el acto de creer, como causará en nosotros inmediatamente el acto de ver, lo cual es por razón de la imperfección de nuestra intelección en esta vida, porque entendemos las personas distintas por las criaturas y por actos distintos. Por eso, en cuanto a nuestro conocimiento ahora, puede ser la Trinidad la razón formal de conoci-

reduplicatum sive sumatur pro toto se ipso primo sive pro aliquo quod includitur in intellectu eius, accipiendo reduplicationem formaliter semper illud pro quo accipitur, notatur esse formalis ratio inhaerentiae praedicati ad subiectum.

Ad propositum ergo dico quod si reduplicatio ista quantum ad utraque ista accipiatur in maiori, ipsa est vera et minor est falsa; si vero pro primo tantum et non pro secundo, minor est vera et maior est falsa.

Et cum probatur minor [53] secundum primum modum accipiendi ipsam dico quod videbimus tres in quantum tres, hoc est formalis ratio Trinitatis videbitur, sed ipsa Trinitas non est formalis ratio videndi vel causa formalis inhaerentiae praedicati, scilicet fruitionis vel visionis, sed unitas essentiae. Et cum probatur ulterius per credere [54] quod est trium in quantum tres sunt, vel trinum in quantum trinus, dico quod non est simile, quia essentia divina non causat in nobis immediate actum credendi sicut causabit in nobis immediate actum videndi, et hoc propter imperfectionem intellectionis nostrae pro statu isto, quia intelligimus personas distinctas ex creaturis et distinctis actibus. Et ideo quantum ad cognitionem nostram modo potest Trinitas esse ratio formalis cognoscendi; tunc autem

[53] Cf. supra n.26.
[54] Cf. ibidem.

miento; pero entonces será precisamente conocida como es, y no será la razón formal de conocimiento, porque entonces será vista por la razón de la esencia en sí precisamente como por razón de primer objeto.

B) A las razones opuestas

59. A las razones opuestas. A la primera digo que hay solamente un último fin en sí, pero él tiene algunas razones distintas que no son formalmente razones de último fin, y así es posible fruir de él bajo la razón de último fin no fruyendo de él bajo aquellas otras razones.

60. A la segunda digo que, como se ha dicho en la precedente cuestión, accidentalmente concurren en lo mismo la razón de eficiente y la razón de fin, pero de hecho una es la razón formal del mismo fin, como es una la razón formal del mismo eficiente, mas en aquella razón una puede la potencia aquietarse, aunque no se aquiete en las razones personales que están en aquel fin.

A la confirmación cuando se dice "no puede causar una persona sin que cause otra, luego una no puede terminar el acto de la fruición sin que termine o sea fin

erit praecise cognita sicut est, et non erit ratio formalis cognoscendi, quia tunc videbitur per rationem essentiae in se praecise ut per rationem primi obiecti.

B) Ad rationes in oppositum

59. Ad rationes in oppositum. Ad primam [55] dico quod est tantum unus ultimus finis in se, tamen ille habet distinctas rationes aliquas quae non sunt formaliter rationes ultimi finis, et ita possibile est frui eo sub ratione ultimi finis non fruendo eo sub illis rationibus.

60. Ad secundam [56] dico quod sicut dictum est in praecedenti quaestione [57] quod per accidens est quod in eodem concurrant ratio efficientis et ratio finis, tamen de facto una est ratio formalis ipsius finis sicut est una ratio formalis ipsius efficientis, sed in illa una ratione potest potentia quietari licet non quietetur in rationibus personalibus quae sunt in illo fine.

Ad confirmationem cum dicitur 'non potest una persona causare nisi alia causet, ergo una non potest finire actum frui-

[55] Cf. supra n.27.
[56] Cf. supra n.28.
[57] Cf. supra n.14.

del mismo otra", digo que no se sigue; porque se sigue bien que una persona por la naturaleza de la cosa no es fin sin que otra sea fin, pero no se sigue del fin del acto como es producido por la potencia, porque el fin del acto como producido es aquel al que la potencia como producente ordena el acto y por razón del cual lo produce. Pero el fin por la naturaleza de la cosa es el bien, al que el acto por su naturaleza es apto a ser ordenado, no ciertamente en razón de objeto que sea alcanzado por el acto, sino como se ordenan, en su grado, al fin último todas las naturalezas creadas.

A la autoridad de San Agustín en el V *De la Trinidad*, es manifiesto que habla allí del hecho y de su razón formal.

61. A lo último de la adoración digo que es una la adoración habitual de las tres personas, porque cualquiera que adora habitualmente a una, se somete a toda la Trinidad; pero no es necesario que sea actualmente: no es, en efecto, necesario que piense actualmente en otra persona cuando adora a una, como es manifiesto del que ora a una persona con una oración que no se dirige actualmente a otra persona, como es patente del himno *Veni, creator Spiritus*, y de otras muchas oraciones constituídas

tionis nisi alia finiat' [58], dico quod non sequitur; bene enim sequitur quod una persona ex natura rei non est finis nisi alia persona sit finis, sed non sequitur de fine actus ut est elicitus a potentia, quia finis actus ut eliciti est ad quem potentia ut eliciens ordinat actum et propter quem elicit ipsum. Sed finis ex natura rei est bonum, ad quod actus ex natura sui natus est ordinari, non quidem in ratione obiecti quod attingatur per actum sed sicut omnes naturae creatae in suo gradu ad finem ultimum ordinantur.

Ad auctoritatem Augustini V *De Trinitate* [59], patet quod loquitur ibi de facto et de formali ratione eius.

61. Ad ultimum de adoratione [60] dico quod una est adoratio habitualis trium personarum, quia quicumque adorat unam habitualiter, subiicit se toti Trinitati; sed non oportet quod actualiter: non enim oportet quod actualiter cogitet de alia persona quando adorat unam, sicut patet de orante unam personam oratione quae non dirigitur actualiter alteri personae, sicut patet de illo hymno *Veni, creator Spiritus*, et de multis orationibus in Ecclesia constitutis. Unde orationes

[58] Cf. supra n.28.
[59] Cf. ibidem.
[60] Cf. supra n.29.

en la Iglesia. Por lo cual las oraciones de la Iglesia se dirigen frecuentemente al Padre, y al final se introduce al Hijo como mediador; luego cuando uno dirige actualmente su intención a adorar al Padre, no es necesario que piense entonces actualmente en el Hijo y en el Espíritu Santo, hasta que después introduzca al Hijo en su adoración o en su pensamiento, como mediador. Y como es la misma la adoración habitual, pero no la actual, así es la misma la fruición habitual, aunque no sea necesariamente la misma la actual.

Ecclesiae frequenter diriguntur Patri, et in fine inducitur Filius, tamquam mediator; ergo dum aliquis refert actualiter intentionem suam ad adorandum Patrem, non oportet quod actualiter tunc cogitet de Filio vel de Spiritu Sancto, quousque post inducat Filium in adoratione vel cogitatione sua, tamquam scilicet mediatorem. Et sicut est eadem adoratio habitualis, non tamen actualis, ita est eadem fruitio habitualis, licet non necessario eadem actualis.

PARTE SEGUNDA

De la fruición en sí

CUESTION I

Si la fruición es un acto puesto por la voluntad, o una pasión recibida en la voluntad

62. Consiguientemente pregunto de la fruición en sí, y primeramente—supuesto que sea algo de la voluntad precisamente—pregunto si es algún acto puesto por la voluntad, o una pasión recibida en la voluntad, es decir, alguna delectación.

Que es delectación, pruebo:

Porque el fruto es lo último que se espera del árbol, y fruir se dice de fruto; ahora bien, lo último del fruto no es la misma acción de comer, sino la delectación, por razón de la cual se come y se busca el fruto. Luego del

PARS SECUNDA

De frui in se

QUAESTIO I

Utrum frui sit aliquis actus elicitus a voluntate, vel passio recepta in voluntate

62. Consequenter quaero de frui in se, et primo—supposito quod sit aliquid voluntatis praecise—quaero, an sit aliquis actus elicitus a voluntate, vel passio recepta in voluntate, puta aliqua delectatio [1].

Quod sit delectatio, probo:

Quia fructus est ultimum quod exspectatur de arbore, et frui dicitur a fructu; sed ultimum fructus non est ipsa comestio, sed delectatio, propter quam comeditur et quaeritur fructus. Ergo similiter est in spiritualibus, quod scilicet fructus

[1] Cf. Duns Scotus, *Lectura* I d.1 pars 2 q.1; *Rep.* IA d.1 pars 2 q.2.

mismo modo en las cosas espirituales, el fruto es lo último que se espera del objeto; pero tal es la delectación; porque la delectación también sigue al acto, X *De los Eticos*, luego es lo último; luego, etc.

63. Item, a los Gálatas 5: *Los frutos del Espíritu son la paz, el gozo*, etc. Todas estas cosas son pasiones—y principalmente el gozo, que es la delectación—o al menos no son actos, sino consiguientes al acto; ahora bien, del fruto fruimos por sí; luego fruir es algo consiguiente por sí al acto, como parece.

64. Por el contrario:

La voluntad ama a Dios con acto elícito; luego o por razón de otro, y entonces usa, y así es perversa, o por razón de sí, y entonces fruye (de la definición del fruir), y así el fruir es acto.

I. Respuesta a la cuestión

65. En esta cuestión se ha de ver primero de los conceptos mismos y luego del significado del nombre.

est ultimum quod exspectatur de obiecto; sed tale est delectatio; quia delectatio etiam sequitur actum, X *Ethicorum* [2], ergo est ultimum [3]; ergo, etc.

63. Item, ad Galatas [4] 5: *Fructus Spiritus sunt pax, gaudium*, etc. Omnia ista sunt passiones—et praecipue gaudium, quod est delectatio—aut saltem non sunt actus, sed consequentes actum [5]; fructu autem per se fruimur; ergo frui est aliquid per se consequens actum, ut videtur.

64. Contra:

Voluntas actu elicito amat Deum; aut ergo propter aliud, et tunc utitur, et ita est perversa, aut propter se, et tunc fruitur (ex definitione 'frui' [6]), et ita frui est actus.

I. Ad quaestionem

65. In ista quaestione primo videndum est de ipsis conceptibus et secundo de significato nominis.

[2] Aristot., *Eth. ad Nic.* X c.4 (K c.4,1174b31-33): "Perficit autem operationem delectatio, non habitus qui inest, sed ut superveniens quidem finis, velut iuvenibus pulchritudo".

[3] Cf. Henricus Gand., *Quodl.* IV q.23 in corp. (f.142G.I); *Summa* a.50 q.2 in opp. (II f.49 I); Thomas, *S. theol.* I-II q.11 a.1 in corp. (VI 90*ab*).

[4] Gal. 5,22.

[5] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.50 q.2 in corp. (II f.49 O-50P); *Quodl.* IV q.23 in corp. (f.142H).

[6] Cf. supra n.62 ("frui in se" est "aliquis actus elicitus a voluntate").

66. En cuanto a lo primero digo que, así como en el entendimiento hay dos actos de asentir a un juicio—uno por el que se asiente a algo verdadero por razón de sí, como a un principio, el otro por el que se asiente a algún juicio verdadero no por razón de sí, sino por razón de otro verdadero, como a la conclusión—, así también en la voluntad hay dos actos de asentir a lo bueno, uno por el que se asiente a lo bueno por razón de sí, el otro por el que se asiente a algo bueno por razón de otro al que se refiere aquello bueno, como se asiente a la conclusión por razón del principio, porque la conclusión tiene su verdad del principio. Esta semejanza puede tomarse del Filósofo en el VI *De los Eticos*, donde se dice que "en la mente hay afirmación y negación, pero esto en el apetito es prosecución y fuga"; y así, ulteriormente, como en la mente hay doble afirmación, por razón de sí y por razón de otro, así hay en el apetito doble prosecución o adhesión, por razón de sí y por razón de otro.

67. Hay, sin embargo, entre estas cosas doble diferencia. La primera es que aquellos dos actos del entendimiento se distinguen por la naturaleza de los objetos, pues son distintos por la distinta evidencia de esta y de aquella verdad, por lo cual tienen distintos objetos que les corresponden y los causan. Pero en la voluntad estos

66. Quantum ad primum dico quod sicut in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui complexo—unus quo assentitur alicui vero propter se, sicut principio, alius quo assentitur alicui vero complexo non propter se sed propter aliud verum, sicut conclusioni—ita in voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur alicui bono propter aliud, ad quod illud bonum refertur, sicut conclusioni assentitur propter principium, quia conclusio veritatem suam habet a principio [7]. Ista similitudo accipi potest a Philosopho [8] VI *Ethicorum*, ubi dicitur quod "in mente est affirmatio et negatio, sed hoc in appetitu est prosecutio et fuga"; et ita, ultra, sicut in mente est duplex affirmatio, propter se et propter aliud, ita in appetitu est duplex prosecutio vel adhaesio, et propter se et propter aliud.

67. Est tamen inter haec duplex differentia. Prima, quia illi duo assensus intellectus distinguuntur ex natura obiectorum; sunt enim alteri propter alteram evidentiam huius et illius veri, et ideo habent distincta obiecta sibi correspondencia et ipsos

[7] Cf. THOMAS, *S. theol.* I q.83 a.4 in corp. (V 311*b*).
[8] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.3 (Z c.2,1139*a*21-22).

dos asentimientos no provienen de la distinción de los objetos, sino del distinto acto de la potencia libre, que acepta de este o de ese modo su objeto, porque, como se ha dicho antes, está en su poder obrar de este o de ese modo, refiriendo o no refiriendo; y por eso a estos actos no corresponden objetos propios distintos, sino que la voluntad puede tener por objeto, según el uno o el otro de estos actos, cualquier bien que puede ser querido.

La segunda diferencia es que aquellos dos asentimientos del entendimiento dividen suficientemente el asentimiento del entendimiento en general, ni hay medio entre ellos, porque no hay ninguna evidencia media de parte del objeto, de la cual pueda tomarse otra verdad distinta de la verdad del principio y la verdad de la conclusión. Ahora bien, además de estos dos asentimientos de la voluntad, existe un asentimiento medio, porque puede mostrarse a la voluntad algo bueno absolutamente aprehendido, no bajo el aspecto de algo bueno por razón de sí ni de bueno por razón de otro. Pero acerca de lo así mostrado la voluntad puede tener algún acto, y no necesariamente desordenado; luego puede tener algún acto de querer aquello absolutamente, sin relación a otro, o sin fruición por razón de sí; y, ulteriormente, puede imperar al entendimiento que inquiera qué clase de bien es aquello y cómo ha de ser querido,

causantia. Hic autem isti assensus non sunt ex distinctione obiectorum, sed ex distincto actu potentiae liberae, sic vel sic acceptantis eius obiectum, quia, sicut prius dictum est [9] in potestate eius est sic vel sic agere, referendo vel non referendo; et ideo non correspondent istis actibus propria obiecta distincta, sed quodcumque bonum volibile potest voluntas habere obiectum secundum hunc actum vel secundum illum.

Secunda differentia est quod illi duo assensus intellectus sufficienter dividunt assensum intellectus in communi, nec inter ipsos est aliquid medium, quia nulla est evidentia media ex parte obiecti a qua possit accipi alia veritas quam veritas principii vel conclusionis. Praeter autem istos duos assensus voluntatis est aliquis assensus medius, quia voluntati potest ostendi aliquod bonum absolute apprehensum, non sub ratione alicuius propter se boni nec propter aliud boni. Voluntas autem circa tale sic ostensum potest habere aliquem actum, et non necessario inordinatum; ergo potest habere aliquem actum volendi illud absolute, absque relatione ad aliud, aut absque fruitione propter se; et ulterius, potest imperare intellectui

[9] Cf. supra n.16.

y puede entonces asentir así a aquello—y toda la razón de la diferencia de una y de otra parte es la libertad de la voluntad y la necesidad natural de parte del entendimiento.

68. De lo dicho se arguye además: el acto del asentimiento a lo bueno por razón de sí es acto perfecto; pero al acto perfecto sigue la delectación, según el X *De los Eticos;* luego al acto de querer lo bueno por razón de sí sigue alguna delectación.

Tenemos, pues, en cuanto al propósito cuatro cosas distintas: el acto imperfecto de querer lo bueno por razón de otro, que se llama uso, y el acto perfecto de querer lo bueno por razón de sí, que se llama fruición, y el acto neutro, y la delectación consiguiente al acto.

69. Respecto de lo segundo principal, a saber, a cuál de estos actos conviene el nombre de "fruir", puede colegirse de las autoridades que hablan de esta palabra "fruir"; es claro que no es el acto neutro, ni el acto del uso es acto de fruición, pero existe controversia solamente del acto perfecto y de la delectación consiguiente.

Respondo: algunas autoridades parecen decir que fruir es este acto perfecto solamente, algunas que es la delec-

ut inquirat quale bonum illud sit et qualiter volendum, et tunc potest illi sic assentire—et tota ratio differentiae hinc et inde est libertas voluntatis et necessitas naturalis ex parte intellectus.

68. Ex his ultra: actus assensus bono propter se est actus perfectus; actum autem perfectum consequitur delectatio, ex X *Ethicorum* [10]; ergo actum volendi bonum propter se consequitur aliqua delectatio.

Habemus igitur quantum ad propositum quattuor distincta: actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur usus, et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur fruitio, et actum neutrum, et delectationem consequentem actum.

69. De secundo principali, [11] cui scilicet istorum convenit hoc nomen 'frui', potest colligi ex auctoritatibus loquentibus de hoc vocabulo 'frui' [12]; planum est quod non est actus neuter, nec actus usus est actus fruitionis, sed tantum est altercatio de actu perfecto et delectatione consequente.

Respondeo: aliquae auctoritates videntur dicere quod frui est iste actus perfectus tantum, aliquae quod est delectatio

[10] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* c.4 (K c.4,1174b14-23).
[11] Cf. supra n.65.
[12] Istae auctoritates sunt Augustini, cf. infra n.70-72.

tación solamente, algunas que incluye ambas cosas, y entonces no significa un ente por sí uno, sino uno por agregación de dos entes, o sea, ente accidentalmente: ni es inconveniente el que un nombre signifique muchas cosas, porque Ilias, según el Filósofo en el VII *De la metafísica,* puede significar toda la guerra troyana.

70. Que sea solamente el acto parece seguirse de aquella autoridad de San Agustín en las *83 Cuestiones,* cuestión 30: "Toda perversidad, que se llama vicio, es usar de las cosas de que se ha de fruir y fruir de las cosas de que se ha de usar". La perversidad está formalmente en el acto elícito de la voluntad, no en la delectación, porque la delectación no es mala sino porque el acto es malo, ni la delectación está en el poder del que se deleita sino porque el acto está en su poder; pero el pecado en cuanto pecado formalmente está en el poder del que peca. Esto también parece decir manifiestamente San Agustín en el I *De la doctrina cristiana,* cap.1: "Fruir es adherir por el amor a alguna cosa por razón de sí misma". Esta adhesión parece ser mediante la potencia motiva del que adhiere, como en los cuerpos (de los que ha sido tomado este nom-

tantum; aliquae quod includit utrumque, et tunc non significat aliquod ens per se unum, sed unum aggregatione ex duobus entibus vel ens per accidens: nec est hoc inconveniens quod unum nomen significet multa, quia Ilias secundum Philosophum [13] VII *Metaphysicae* potest significare totum bellum troianum.

70. Quod tantum sit actus videtur illa auctoritate Augustini [14] 83 *Quaestionum* quaestione 30: "Omnis perversitas, quae vitium nominatur, est uti fruendis et frui utendis". Perversitas formaliter est in actu voluntatis elicito, non in delectatione, quia delectatio non est prava nisi quia actus est pravus, nec delectatio est in potestate delectantis nisi quia actus est in potestate eius [15]; peccatum autem in quantum formaliter est in potestate peccantis. Hoc etiam videtur manifeste dicere Augustinus [16] I *De doctrina christiana* cap.1: "Frui est amore inhaerere alicui rei propter se". Ista inhaesio videtur esse per potentiam motivam inhaerentis, sicut in corporibus (a qui-

[13] ARISTOT., *Metaph.* VII t.13 (Z c.4,1030a6-10); t.16 (p.1030b4-10).
[14] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.30 (PL 40,19).
[15] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.42 q.4 n. [1-2].
[16] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.4 n.4 (PL 34,20).

bre "adherir") la inherencia es por la virtud del inherente.

71. Pero parece decir que el fruir es la delectación solamente aquella otra autoridad de San Agustín en el I *De la Trinidad,* cap.10*g:* "Completo gozo es fruir de la Trinidad"; pues si no se tuerce la autoridad a la causalidad o a otro sentido que no suenan las palabras, el gozo es formalmente delectación. Del mismo modo en aquella cuestión de San Agustín alegada antes: "Fruimos de aquella cosa de la que tomamos deleite"; si es locución por identidad o como definición, entonces "tomar deleite" es fruir esencialmente.

72. Mas que el fruir se toma por ambos, esto es, por el acto y por la delectación a la vez, se prueba de aquella definición del "fruir" en el X *De la Trinidad,* capítulo 9: "Fruimos de las cosas conocidas, en las cuales la voluntad deleitada por razón de las mismas reposa". Porque pertenece al acto lo de "fruimos de las cosas conocidas", pues el acto de la voluntad presupone el objeto conocido; pero luego se añade "en las cuales la voluntad deleitada reposa", etc., lo cual, si la delectación fue-

bus transumptum est hoc nomen 'inhaerere' ibi[17]) inhaesio est virtute inhaerentis.

71. Quod autem frui sit tantum delectatio videtur dicere illa auctoritas Augustini[18] I *De Trinitate* cap.10 *g:* "Plenum gaudium est frui Trinitate"; quod si non distorqueatur auctoritas ad causalitatem vel ad alium intellectum, quem non sonant verba, gaudium est formaliter delectatio. Similiter et in illa quaestione praeallegata[19] Augustini[20]: "Fruimur illa re de qua capimus voluptatem"; si sit locutio per identitatem vel quasi definitio, tunc 'capere voluptatem' est frui essentialiter.

72. Quod autem frui accipiatur pro utroque, actu scilicet et delectatione simul, probatur ex definitione illa 'frui' X *De Trinitate*[21] cap.9: "Fruimur cognitis, in quibus voluntas propter se delectata conquiescit". Ad actum enim pertinet quod dicitur 'fruimur cognitis', quia actui voluntatis praesupponitur obiectum cognitum; sed post subditur 'in quibus voluntas de-

[17] "Ibi', id est in Augustino.

[18] AUGUST., *De Trin.* I c.8 n.18 (PL 42,832): "Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate, Deo, ad cuius imaginem facti sumus. Propter hoc aliquando ita loquitur de Spiritu Sancto tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram: et ideo solus sufficit, quia separari a Patre et Filio non potest".

[19] Cf. supra n.70.

[20] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.30 (PL 40,19).

[21] AUGUST., *De Trin.* X c.10 n.13 (PL 42,981).

ra accidental a la fruición, no debe ponerse en su definición.

Del mismo modo, si se pone que a la bienaventuranza pertenecen esencialmente tanto el acto como la delectación siguiente, entonces todas las autoridades que dicen que el fruir es el sumo premio o nuestra bienaventuranza, dicen que incluye ambas cosas, tanto el acto como la delectación. Esta menor la dice aquella autoridad en el I *De la doctrina cristiana,* cap.6: "El sumo galardón es fruir perpetuamente de él".

73. Pero no se ha de disputar del significado del vocablo, porque según San Agustín, en el I *De las retractaciones,* cap.9, "cuando consta la cosa, no se ha de hacer fuerza en los nombres". La cosa consta, a saber, que la voluntad tiene tres actos, y una cuarta cosa, esto es, la pasión consiguiente: a dos de los actos no conviene de ningún modo este nombre; por cada una de las otras dos cosas y por ambas a la vez parecen usar algunos autores el vocablo, y entonces será equívoco, o, si es unívoco, hay que exponer algunas autoridades en el sentido de que hablan de la causa de la fruición o de lo que acompaña a la misma.

lectata conquiescit', etc., quod, si delectatio accideret fruitioni, non debet poni in eius definitione.

Similiter, si ponatur ad beatitudinem essentialiter pertinere et actus et delectatio sequens, tunc omnes auctoritates quae dicunt frui esse summum praemium vel beatitudinem nostram dicunt eam includere utrumque, et actum et delectationem. Istam minorem dicit illa auctoritas[22] I *De doctrina christiana* cap.6: "Summa merces est ut ipso perfruamur".

73. Sed de significato vocabuli[23] non est contendendum, quia secundum Augustinum[24] I *Retractationum* cap.9 "cum res constat, non est vis facienda in nominibus". Res constat quod voluntas habet triplicem actum, et quartum, puta passionem consequentem[25]: et duobus actibus nullo modo convenit hoc nomen[26]; pro alterutro aliorum duorum et pro ambobus simul[27] videntur aliqui uti vocabulo, et tunc erit aequivocum —vel si est univocum, oportet quasdam auctoritates[28] exponere quod loquuntur causaliter vel concomitanter.

[22] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.22 n.35 (PL 34,32).

[23] Cf. supra n.69.65.—De variis significationibus vocis "frui' cf. apud GUIL. DE WARE, *Sent.* I d.1 q.1 (cod. Florent. nat. A IV 42,7*ra-b*).

[24] AUGUST., *Retract.* I c.15 [14] n.4 (PL 32,610); CSEL XXXVI pars II 76,9-10): "nec de verbis, cum res constet, controversia facienda".

[25] Cf. supra n.68.

[26] Cf. supra n.69.

[27] Cf. supra n.70.71.72.

[28] **Cf. supra n.71.72, vel n.70.72.**

II. Respuesta a los argumentos principales

74. Al primer argumento digo que el fruto es lo último que se espera del árbol, no como para poseerlo corporalmente, sino como para tenerlo por el acto de la potencia que lo alcanza como objeto; porque la manzana no es fruto en cuanto es esperada como para ser poseída, sino en cuanto es esperada como para ser gustada y alcanzada por el acto del gusto, y a esta acción de gustar sigue la delectación: si, pues, se dice fruto aquello de que se ha de fruir, la delectación no es fruto, sino aquello último que se ha de esperar; pero no será tampoco la delectación fruir si lo primero con que alcanzo lo esperado como esperado es fruir, lo que parece probable, siendo el fruto algo esperado bajo la primera razón, bajo la cual es esperado como para ser alcanzado por la potencia.

75. Al segundo argumento digo que la autoridad está por la parte opuesta. Porque como la autoridad diga que "no son frutos los actos, sino las pasiones", síguese que fruir no es deleitarse, porque el fruto es objeto de la fruición; pero la pasión no puede ser tan primeramente obje-

II. Ad argumenta principalia

74. Ad primum argumentum[29] dico quod fructus est ultimum quod exspectatur ab arbore, non ut possidendum corporaliter, sed ut habendum per actum potentiae attingentis illud ut obiectum; pomum enim non est fructus in quantum exspectatur ut possidendum sed in quantum exspectatur ut gustandum et actu gustus attingendum, quam gustationem sequitur delectatio: si ergo fructus dicatur quo fruendum est, delectatio non est fructus, sed illud ultimum exspectandum; sed nec delectatio erit frui si primum quo attingo exspectatum ut exspectatum est frui—quod videtur probabile, cum fructus sit quid exspectatum sub prima ratione, sub qua exspectatur ut a potentia attingendum.

75. Ad secundum[30] dico quod auctoritas est in oppositum. Cum enim dicat auctoritas 'non actus esse fructus sed passiones', sequitur quod frui non est delectari, quia fructus est obiectum fruitionis; passio autem non potest esse ita primo

[29] Cf. supra n.62.
[30] Cf. supra n.63.

to de sí, como puede ser objeto del acto; por eso el fruir, si es de la pasión como de objeto, según suena la autoridad, no será pasión, sino algún acto, que puede tener aquellas pasiones por objetos cuasi próximos a su primer objeto.—Y cuando se dice que " fruimos del fruto por sí", no se ha de entender esto en la razón formal principal, como "por el calor calienta", sino en la razón de objeto, como si se dijera que "de lo amable amamos"; ahora bien, fruimos de la fruición en la razón de causa formal. Pero la autoridad no dice que algo consiguiente al acto es la fruición, sino el fruto, esto es, el objeto de la fruición.

76. La opinión de que la dilección y la delectación son la misma cosa, por cuatro razones: la primera, de la misma potencia acerca del mismo objeto es único acto; la segunda, al mismo conocimiento no sigue inmediatamente sino lo mismo; la tercera, las cosas cuyos opuestos son los mismos, también ellas son las mismas; la cuarta, las cosas que tienen los mismos efectos y las mismas consecuencias son las mismas.—Difieren por la razón como de esto a aquello y a la inversa; también como la unión y la quietación, la privación de división y la privación de movimiento.

obiectum sui, sicut potest esse obiectum actus; ideo frui si est passionis ut obiecti, ut sonat auctoritas, non erit passio, sed actus aliquis, potens illas passiones habere pro obiectis quasi proximis suo primo obiecto.—Et cum dicitur quod 'per se fructu fruimur', non est hoc intelligendum in ratione formali principali, sicut 'calore calet', sed in ratione obiecti, sicut si diceretur quod 'amabili amamus'; in ratione autem causae formalis fruitione fruimur. Auctoritas autem non dicit aliquid consequens actum esse fruitionem, sed fructum, id est fruitionis obiectum.

76. Opinio quod dilectio et delectatio sunt idem[31], quattuor rationibus: prima, eiusdem potentiae circa obiectum est unicus actus; secunda, eandem cognitionem non sequitur immediatae nisi idem; tertia, quorum opposita sunt eadem, et ipsa sunt eadem; quarta, habentia eosdem effectus et eadem consequentia sunt eadem.—Differunt ratione sicut ab hoc in illud et e converso; etiam sicut unio et quietatio, privatio divisionis et privatio motus.

[31] Cf. Duns Scotus, *Rep.* I A d.1 pars 2 q.2; *Add. magnae* I d.1 q.3 n. [2-6].—In Duns Scoti, *Rep.* I A (cod. Prag. eccl. cath. 436, C XXI 1,47 *vb*) notatur hanc opinionem esse Petri de Alvernia, quam tamen in eiusdem *Quodl.* (cod. Vat. lat. 932,102*ra*-170*rb*) non invenimus.

Por el contrario: la definición de la delectación del II *De la retórica* y la definición de la delectación en el I *De la retórica* son diferentes.

Contra lo de la tristeza de cuatro maneras: el no-querer está en Dios y en los bienaventurados; el no-querer no requiere aprehensión de la existencia de la cosa, o es acerca de lo que ni existe en la realidad ni se aprehende como existente; el no-querer intensísimo antes del hacerse de la cosa; voluntariamente no-quiero.

Contra lo de la dilección: la delectación es por sí objeto de la dilección, como también del deseo precedente, en el IX *De la Trinidad,* cap. último: "El deseo del que anhela", etc.

Item, Lucifer puede amarse a sí mismo sumamente, en el XIV *De la ciudad,* cap. último, y San Anselmo en *De la caída del diablo,* cap.3.

Item, a más intensa dilección, menor delectación.

Contra: definitio dilectionis II *Rhetoricae*[32] et definitio delectationis I *Rhetoricae*[33] differunt.

Responsio:

Contra de tristitia quadrupliciter: nolle est in Deo et in beatis; nolle non requirit apprehensionem exsistentiae rei, vel est circa illud quod nec exsistit in re nec apprehenditur exsistere; nolle intensissimum ante fieri rei; voluntarie nolo.

Contra de dilectione: delectatio est per se obiectum dilectionis, sicut et desiderii praecedentis, IX *Trinitatis* ultimo[34]: "Desiderium inhiantis", etc.

Item, Lucifer potest se summe diligere, XIV *Civitatis* ultimo[35] et Anselmus[36] *De causa diaboli* 3.

Item, intensior dilectio minor delectatio[37].

---

[32] ARISTOT., *Rhet.* II c.4 (ed. IUNTINA II 29E-F; ed. BEKKER B c.4, 1380*b*35-1381*a*2): "Est igitur amare velle alicui bona evenire, non sua sed illius ipsius causa quem diligit, et quantum in eo est, efficere ut illa eveniant: amicus vero ille est qui amat et redamatur".

[33] Ib. I c.11 (ed. IUNTINA II 18B-C; ed. BEKKER A c.11,1369*b*33-35): "Ponamus igitur voluptatem motum animi quemdam esse, et subitam sub sensumque cadentem instaurationem, ad explendam naturam".

[34] AUGUST., *De Trin.* IX c.12 n.18 (PL 42,972).

[35] AUGUST., *De civ. Dei* XIV c.28 (PL 41,436; CSEL XL pars II 56,30-57,26).

[36] ANSEL., *De casu diaboli* c.4 (PL 158,332-333; ed. SCHMITT I 240-242).

[37] Cf. ARISTOT., *Eth. ad Nic.* III c.11 (Γ c.12,1117*b*10-11): "quanto utique [fortis] magis virtutem habeat omnem et felicior sit, magis in morte tristior erit".

Contra la primera distinción de razón, otro agente; contra lo segundo, la unión es relación.—La solución en el X *De los Eticos.*

CUESTION II

Si es necesario que, aprehendido el fin por el entendimiento, la voluntad fruya de él

77. Lo segundo pregunto acerca del fruir sobre el modo de poner este acto, a saber, si es necesario que, aprehendido el fin por el entendimiento, fruya de él la voluntad.

Que sí, se arguye:

Avicena en el VII *De la metafísica:* "La delectación es la conjunción de lo conveniente con lo conveniente"; el fin necesariamente conviene a la voluntad; luego de su conjunción con la voluntad nace la delectación, luego la fruición.

78. Item, el fin mueve metafóricamente como el efi-

Contra distinctionem primam rationis, aliud agens; contra secundum, unio est relatio.—Solutio X *Ethicorum*[38].

QUAESTIO II

Utrum fine apprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo

77. Secundo quaero circa frui de modo eliciendi actum istum, utrum scilicet fine apprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo[1].

Quod sic, arguitur:

Avicenna[2] VIII *Metaphysicae:* "Delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti"; finis necessario convenit voluntati; ergo ex coniunctione eius cum voluntate est delectatio, ergo fruitio.

78. Item, finis movet metaphorice sicut efficiens movet

---

[38] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* X c.3 (K c.2,1174*a*4-8): "Et ita [circa multa] multum studiosum [in graeco: "studium'] faceremus utique, etsi neque unam inferant delectationem: puta quidem recordari, scire, virtutes habere. Si autem ex necessitate sequentur his delectationes, nihil differt: eligeremus enim utique haec, etsi non fieret utique ab his delectatio".

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.1 pars 2 q.2; *Rep.* IA d.1 pars 2 q.1.

[2] Cf. ARISTOT., *Metaph.* V t.2 (Δ c.2,1013*b*9-11): XII t.36-37 (Λ c.7, 1072*a*26-27.1076*b*3); *De gener. et corrupt.* I t.55 (A c.7,324*b*13-18); HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.17 in corp. (f.15A); XIII q.11 ad 3 (f.537N).

ciente mueve propiamente; pero el eficiente aproximado al paciente, si no es impedido, por necesidad mueve propiamente; luego el fin aproximado, esto es, presente a la voluntad, si no es impedido, por necesidad mueve metafóricamente.

79. Item más, todo lo movible presupone algo inmovible; luego los actos de la voluntad varios y movibles presuponen algún acto inmovible; tal no se da sino acerca del fin, luego ése es inmovible.

80. Por la parte opuesta:

La necesidad natural no está con la libertad. Lo que pruebo: porque la naturaleza y la voluntad son principios activos que tienen opuesto modo de principiar, luego con el modo de principiar de la voluntad no está el modo de principiar de la naturaleza; ahora bien, la voluntad quiere el fin libremente, luego no puede querer el fin por necesidad natural, ni, por consiguiente, por algún modo necesario.

La menor, o sea, que la voluntad quiere el fin libremente, se prueba: es la misma la potencia que quiere el fin y los medios para el fin, luego tiene el mismo modo de obrar, porque diversos modos de obrar arguyen diversas potencias; ahora bien, obra libremente acerca de los medios para el fin; luego, etc.—Que sea la misma potencia de ambas cosas se hace patente, porque, de lo contrario, no habría ninguna potencia del ente al fin, o sea, del medio, que lo quiera por razón del fin; es necesario, en efecto, que sea una, que tenga acto acerca de ambos extremos, como arguye el Filósofo del conocimiento del sentido común en el II *De anima*.

81. Nota, esta razón no reprueba toda necesidad de inmutabilidad, sino sólo la necesidad natural; por eso hágase la razón de modo que pruebe más generalmente por la parte opuesta, y entonces en el primer artículo se pone que sí, pero Enrique que libremente, otros que naturalmente es llevada al fin: convienen en esto común "necesariamente", por eso contra ellos en común son las razones hechas aquí contra la opinión puesta en el primer artículo, pero contra aquel modo "naturalmente" es en especial

proprie [3]; sed efficiens approximatum passo, non impeditum, de necessitate movet proprie; ergo finis approximatus, hoc est praesens voluntati, non impeditus, necessario movet metaphorice.

79. Item, omne mobile praesupponit aliquid immobile [4]; ergo actus voluntatis varii et mobiles praesupponunt aliquem actum immobilem; talis non est nisi circa finem, ergo ille est necessario immobilis.

80. Ad oppositum:

Necessitas naturalis non stat cum libertate. Quod probo: quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi [5], ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae; sed libere voluntas vult finem, ergo non potest necessitate naturali velle finem, nec per consequens aliquo modo necessario.

Assumptum, scilicet quod libere velit voluntas finem, probatur: quia eadem est potentia quae vult finem et illud quod est ad finem, ergo habet eundem modum agendi, quia diversi modi operandi arguunt diversas potentias; libere autem operatur circa ea quae sunt ad finem, ergo, etc.—Quod autem sit eadem potentia amborum patet, quia alias nulla esset potentia entis ad finem volens illud propter finem; oportet enim illam esse unam, habentem actum circa utrumque extremum, sicut Philosophus [6] arguit de cognitione sensus communis in II *De anima* [7].

81. Nota, haec ratio [8] non improbat omnem necessitatem immutabilitatis [9] sed tantum necessitatem naturalem; ideo fiat ratio generalius probans ad oppositum [10]—et tunc in primo articulo [11] ponitur quod sic, sed Henricus [12] quod libere, alii [13] quod naturaliter fertur in finem: conveniunt in hoc communi 'necessario' [14], ideo communiter contra eos sunt rationes hic factae contra opinionem in primo articulo [15], sed contra illum modum 'naturaliter' [16] specialiter est haec ratio [17] et Augus-

---

[3] AVICENNA, *Metaph.* VIII c.7 (101*rb*).
[4] Cf. ARISTOT., *Physic.* VIII t.34-35 (Θ c.5,256*a*13-256*b*3).
[5] Cf. ib. II t.49 (B c.5,196*b*17-22).

[6] ARISTOT., *De an.* II t.146 (Γ c.2,426*b*15-29).
[7] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.10 q. un. n. [10].
[8] Cf. supra n.80
[9] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.10 q. un. n. [5].
[10] THOMAS, *S. theol.* I-II q.10 a.2 in corp. (VI 86); HENRICUS GAND., *Quodl.* III q.17 ad arg. princ. (f.79H); GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.7 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB III 158-159).
[11] Cf. infra n.83.
[12] HENRICUS GAND., *Quodl.* X q.9 ad 1 (f.428A); XII q.5 in corp. et ad arg.2 (f.487B.E); cf. etiam *Quodl.* III q.17 ad arg. princ. (f.79 I-K); *Summa* a.47 q.5 in corp. (II f.28Z); GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VIII q.16 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 164).
[13] THOMAS, *S. theol.* I-II q.10 a.1 in corp. (VI 83*b*); GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.8 in corp.; VIII q.2 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS in PhB III 176; IV 21-22).
[14] Cf. ibidem.
[15] Cf. infra n.91-133.
[16] Cf. supra n.80.
[17] Cf. supra n.80.

esta razón y San Agustín en el *Enchiridion* (distinción 25 del segundo libro, busca aquí en la distinción 10g).

I. Respuesta a la cuestión

82. Esta cuestión puede entenderse o del fin oscuramente aprehendido en universal, como concebimos la bienaventuranza en común, u oscuramente aprehendido en particular, como concebimos la bienaventuranza en Dios trino; o del fin claramente visto en quien tiene la voluntad elevada sobrenaturalmente, como en quien tiene la voluntad perfecta por el hábito sobrenatural, o, en cuarto lugar, del fin claramente visto en quien no tiene el hábito sobrenatural en la voluntad, y esto suponiendo que Dios se mostrara al entendimiento no dando hábito alguno sobrenatural a la voluntad.

A) Opinión de otros

83. *Art. 1.* — Respecto de estos cuatro artículos, se dice, en primer lugar, en cuanto al primero, que la voluntad

tinus[18] *Enchiridion* (distinctio 25 secundi libri[19], hic quaere distinctione 10 *g*[20]).

I. Ad quaestionem

82. Ista quaestio potest intelligi vel de fine obscure apprehenso in universali, sicut concipimus beatitudinem in communi, vel obscure apprehenso in particulari, sicut concipimus beatitudinem in Deo trino; vel de fine clare viso in habente voluntatem elevatam supernaturaliter, ut in habente voluntatem perfectam per habitum supernaturalem, vel quarto de fine clare viso in non habente habitum supernaturalem in voluntate, et hoc, posito quod Deus de potentia absoluta se ostenderet intellectui non dando habitum aliquem supernaturalem voluntati.

A) Opinio aliorum

83. *Art. 1.* Quantum ad istos quattuor articulos[21] dicitur[22] primo quantum ad primum quod voluntas de necessitate

[18] AUGUST., *Enchir. de fide* c.105 n.28 (PL 40,281).
[19] Cf. LOMBARDUS, *Sent.* II d.25 c.3-4 (I 430).
[20] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.10 q. un. n. [10].
[21] Cf. supra n.82.—De hac materia (n.83-155) cf. THOMAS, *S. theol.* I q.82 a.1.2; I-II q.8 a.1-3; q.9 a.1.3.4.6; q.10 a.2; HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.17; III q.17; IV q.11; IX q.5; X q.9; XII q.5.26; XIII q.9.11; GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.1.7.9; VIII q.2.16; X q.13.14.
[22] THOMAS, *S. theol.* I q.82 a.1 in corp. (V 293*b*); I-II q.10 a.2 in corp. (VI 86); HENRICUS GAND., *Quodl.* III q.17 ad arg. princ. (f.79H); XIII

fruye por necesidad del último fin aprehendido así oscuramente y en universal. Lo que se prueba de tres maneras:

Primeramente, por aquello del II *De los Físicos:* "Como es el principio en las cosas especulativas, así es el fin en las prácticas"; ahora bien, el entendimiento por necesidad asiente a los primeros principios especulativos; luego la voluntad por necesidad asiente al último fin en las cosas prácticas.

84. En segundo lugar, se prueba esto mismo, porque la voluntad necesariamente quiere aquello por cuya participación quiere cuanto quiere; pero por la participación del último fin quiere cuanto quiere; luego, etc. —Prueba de la menor, porque ninguna otra cosa quiere sino en cuanto es un bien; pero todo otro bien parece ser una participación del último fin, que es el sumo bien, como parece probarse por San Agustín en el VIII *De la Trinidad,* capítulo 5a: "Quita este bien y aquel bien", etc., "y ve, si puedes, el mismo bien, el bien de todo bien".

85. En tercer lugar, se prueba lo mismo así: la voluntad no puede no querer algo si no es en lo que hay algún defecto de bien o alguna razón de mal; en el fin

fruitur ultimo fine sic apprehenso obscure et in universali. Quod probatur tripliciter:

Primo per illud II *Physicorum*[23]: "Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus"; sed intellectus de necessitate assentit primis principiis speculabilibus; ergo voluntas de necessitate assentit ultimo fini in operabilibus.

84. Secundo hoc idem probatur, quia voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult; sed participatione ultimi finis vult quidquid vult; ergo, etc.—Probatio minoris, quia nihil aliud vult nisi in quantum est quoddam bonum; sed omne aliud bonum videtur esse quaedam participatio ultimi finis, quod est summum bonum, sicut videtur probari per Augustinum[24] VIII *De Trinitate* cap.5 *a:* "Tolle bonum hoc et illud bonum", etc., "et vide ipsum bonum si potes, bonum omnis boni".

85. Tertio probatur idem sic: voluntas non potest non velle aliquid nisi in quo est aliquis defectus boni vel aliqua ratio

q.9 in corp. (f.531P); GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.7 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS in PhB III 158-159).
[23] ARISTOT., *Physic.* II t.89 (B c.9,200*a*15-16): Est autem necessarium et in doctrinis et in his, quae secundum naturam fiunt, quodammodo similiter". Cf. ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VII c.12 (H c.9,1151*a*16-17).
[24] AUGUST., *De Trin.* VIII c.3 n.4 (PL 42,949).

último aprehendido en universal no hay algún defecto de bien o alguna razón de mal; luego, etc.

86. *Art. 2.*—En cuanto al segundo artículo, se dice que la voluntad puede no fruir del fin aprehendido así oscuramente en particular; lo cual puede probarse, porque puede fruir de algo que sabe ser incompatible con tal fin, como es claro del que peca mortalmente.

87. *Art. 3.*—En cuanto al tercer artículo, se dice que necesariamente fruye del fin así visto, por la tercera razón para el primer artículo, porque no se encuentra en él ninguna razón de mal, ni se encuentra tampoco ningún defecto de bien, y esto si ve aquel fin con visión práctica, sea lo que fuere de la visión especulativa; y se añade aquí que es tanta la conexión o la necesidad de la conexión, que Dios no puede de potencia absoluta separar la visión práctica de sí de la fruición.

88. *Art. 4.*—En cuanto al cuarto artículo, se dice que es absolutamente imposible que la voluntad no elevada por la caridad fruya del fin aun visto, porque el hacer presu-

mali; in fine ultimo in universali apprehenso non est aliquis defectus boni vel aliqua ratio mali; ergo, etc.

86. *Art. 2.* Quantum ad secundum articulum [25] dicitur [26] quod fine sic obscure apprehenso in particulari potest voluntas non frui eo; quod potest probari, quia potest frui aliquo quod scit incompossibile tali fini, sicut patet de peccante mortaliter.

87. *Art. 3.* Quantum ad tertium articulum [27] dicitur [28] quod necessario fruitur fine sic viso propter rationem tertiam ad primum articulum [29], quia nulla ratio mali invenitur in eo, nullus etiam defectus boni in eo reperitur—et hoc, si videat illum finem visione practica, quidquid sit de visione speculativa; et additur [30] hic quod tanta est conexio vel necessitas conexionis quod Deus de potentia absoluta non potest separare visionem practicam sui a fruitione.

88. *Art. 4.* Quantum ad quartum articulum [31] dicitur [32] quod impossibile est voluntatem caritate non elevatam frui

[25] Cf. supra n.82.
[26] HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.2 in corp. (I f.130Q).
[27] Cf. supra n.82.
[28] HENRICUS GAND., *Quodl.* XII q.5 in corp. (f 487C) ; THOMAS, *S. theol.* I q.82 a.2 in corp. (V 296*b*).
[29] Cf. supra n.85.
[30] HENRICUS GAND., *Quodl.* XII q.5 ad 1 (f.487D) ; GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.9 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS in PhB III 181).
[31] Cf. supra n.82.
[32] GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.9 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS in PhB III 179-180) ; HENRICUS GAND., *Summa* a.49 q.6 in corp. (II f.43X-Y).

pone el ser; luego el hacer sobrenatural presupone el ser sobrenatural; ahora bien, la voluntad de que se trata no tiene ser sobrenatural, luego no puede tener acto sobrenatural.

89. Item, entonces tal voluntad podría ser bienaventurada. El consiguiente es falso, porque entonces la caridad no sería necesaria para la bienaventuranza de la voluntad. Esta consecuencia se prueba, porque fruir del fin visto en particular parece ser la bienaventuranza o incluir formalmente la bienaventuranza.

90. De otra manera se arguye también así: puesta la visión, necesariamente se pone la fruición; no puesta aquélla se quita ésta; luego la visión es la causa total de la fruición; luego simplemente más noble. Prueba de la primera consecuencia: de otro modo, se desvanece toda noción de lo que es la causa por cuya virtud, y sin ella no, obrará en sí una cosa cualquiera. Prueba de la segunda consecuencia, porque la causa equívoca total es más perfecta.

fine etiam viso, quia agere praesupponit esse; ergo agere supernaturale praesupponit esse supernaturale; voluntas autem huiusmodi non habet esse supernaturale, ergo non potest habere actum supernaturalem.

89. Item [33], tunc posset talis voluntas esse beata. Consequens falsum, quia tunc caritas non esset necessaria ad beatitudinem voluntatis. Consequentia probatur sic, quia frui fine in particulari viso videtur esse beatitudo vel includere formaliter beatitudinem.

90. Aliter [34] etiam arguitur sic: visione posita necessario ponitur fruitio, ipsa non posita tollitur; ergo visio est causa totalis fruitionis; ergo simpliciter nobilior. Probatio primae consequentiae: alias tollitur omnis notitia quid sit causa cuius 'per', sine quo non, quidlibet aget in se. Probatio secundae consequentiae, quia causa aequivoca totalis est perfectior.

[33] GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.9 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS in PhB III 181).
[34] Ibidem.

B) Impugnación de la opinión de otros

91. *Contra el art. 1.*—Contra el primer artículo arguyo. Primero así: San Agustín en el I *De las retractaciones*, cap.9 y 22 *f, g*, dice que "nada está tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma", lo que no se entiende sino en cuanto al acto elícito.

92. De esto dos conclusiones: primera, luego el acto de la voluntad está más en el poder de la voluntad que cualquier otro acto; segunda, luego aquel acto está en el poder de la voluntad no sólo mediatamente, sino inmediatamente.

De la primera, además, así: el acto del entendimiento acerca del fin está en el poder de la voluntad; luego también el acto de la voluntad.

De la segunda, además, del modo siguiente: luego si el acto de la voluntad está en el poder de la voluntad mediante el acto de alguna otra potencia, mucho más está en el poder de la voluntad inmediatamente; pero en el poder de la voluntad está querer o no querer el fin mediante el acto del entendimiento; luego esto está en el poder de la voluntad inmediatamente. La menor es patente, porque en el poder de la voluntad está el apartar al entendimiento de la consideración del fin, hecho lo cual, la voluntad no querría el fin, pues no puede tener acto acerca de lo ignorado.

Respuesta: Sumamente en el poder, porque en la libertad inmediatamente; todo lo demás mediante algún querer, aun lo que no es libre, pero no en la potencia de contradicción.

93. Se confirma esta razón, a saber, la primera contra la opinión, y puede ser la segunda razón, porque si lo no impedido es necesitado a hacer, por necesidad remueve, si puede, lo que impide la acción; luego si la voluntad no impedida es necesitada por su naturaleza a querer el fin último, remueve necesariamente todo lo que impide aquella volición, si puede removerlo; ahora bien, lo que impide esta volición es la no-consideración del fin, y ésta la puede remover la voluntad, haciendo que el entendimiento esté en la consideración del fin; luego la voluntad por necesidad hará que el entendimiento esté en la consideración del fin.—La mayor de este argumento se hace patente, porque aquello que por sí es necesitado a hacer, nunca es impedido sino por algo contrario que vence su virtud activa, como aparece en lo grave: es impedido, en efecto, del descenso por algo contrario que vence

B) Impugnatio opinionis aliorum

91. *Contra art. 1.* Contra primum articulum[35] arguo. Primo sic: Augustinus[36] I *Retractationum* cap.9 et 22 *f, g* dicit quod "nihil est tam in voluntatis potestate quam ipsa voluntas", quod non intelligitur nisi quantum ad actum elicitum.

92. Ex hoc duae conclusiones: prima, ergo actus voluntatis magis est in potestate voluntatis quam aliquis alius actus; secunda, ergo actus ille est in potestate voluntatis non tantum mediate sed immediate.

Ex prima ultra sic: actus intellectus circa finem est in potestate voluntatis; ergo et actus voluntatis.

Ex secunda ultra sic: ergo si actus voluntatis sit in potestate voluntatis mediante actu alicuius alterius potentiae, multo magis est in potestate voluntatis immediate; sed in potestate voluntatis est velle vel non velle finem mediante actu intellectus; ergo hoc est in potestate voluntatis immediate. Minor patet, quia in potestate voluntatis est avertere intellectum a consideratione finis, quo facto voluntas non volet finem, quia non potest habere actum circa ignotum.

Responsio: summe in potestate, quia in libertate immediate; omne aliud mediante aliquo velle, etiam quod non est liberum sed non in potentia contradictionis.

93. Confirmatur ratio ista, scilicet prima contra opinionem[37], et potest esse secundo ratio, quia quod non impeditum necessitatur ad agendum, de necessitate removet prohibens actionem si potest; ergo si voluntas non impedita necessitatur ex natura sua ad volendum finem ultimum, removet necessario omne prohibens volitionem illam, si potest removere; prohibens autem hanc volitionem est non-consideratio finis, et hanc potest voluntas removere, faciendo intellectum stare in consideratione finis; ergo voluntas de necessitate faciet intellectum stare in consideratione finis.—Maior[38] huius argumenti patet, quia illud quod ex se est necessitatum ad agendum, numquam prohibetur nisi per aliquid repugnans vincens eius activam virtutem, sicut apparet de gravi: prohibetur enim a descensu propter aliquid repugnans vincens inclinationem eius, et pari ra-

[35] Cf. supra n.83.
[36] AUGUST., *Retract.* I c.9 [8] n.3 et c.22 [21] n.4 (PL 32,596.620; CSEL XXXVI pars II 40,10-11.104,2).

[37] Cf. supra n.91-92.
[38] Cf. supra n.92-3.

su inclinación, y por igual razón remueve, si puede, el impedimento, quitado el cual, no impedido desciende, porque necesariamente remueve lo que repugna al efecto, como pone el efecto al que aquello repugna.

94. Si se insta contra esta razón diciendo que la voluntad no fruye del fin con necesidad absoluta, sino con necesidad condicionada, esto es, si se le muestra, y si se dice que la mayor es verdadera del agente que obra con necesidad absoluta, respondo: no se resuelve, porque los agentes que pueden ser impedidos no obran con necesidad absoluta, sino sólo con necesidad condicionada, a saber, si no son impedidos, y respecto de ellos la mayor es verdadera; por eso en la mayor no se toma: "todo lo que necesariamente obra, necesariamente remueve, si puede, el impedimento", sino: "todo lo que no impedido necesariamente obra", etc., donde se especifica en la mayor la necesidad condicionada.

95. Si en otra forma se insta que la mayor es verdadera de las cosas que tienen semejante necesidad respecto de lo intentado principalmente y respecto de las cosas que son necesarias para aquello de que son agentes meramente naturales, los cuales obran en todo el proceso hasta lo último intentado meramente por necesidad natural—pero de distinto modo se refiere la voluntad al fin en el que hay

tione amovet prohibens si potest, quo amoto non impeditum descendit, qui ita necessario removet repugnans effectui sicut ponit effectum cui illud repugnat.

94. Si instetur huic rationi[39] dicendo voluntatem non simpliciter necessario frui fine sed necessitate condicionata, scilicet si ostendatur, et maior dicatur esse vera de simpliciter necessario agente, respondeo: non solvitur, quia impedibilia non simpliciter necessario agunt sed tantum necessitate condicionata, scilicet si non impediantur, et in illis est maior vera; ideo in maiori non accipitur quod 'quidquid necessario agit, necessario removet prohibens si potest', sed: 'quidquid non impeditum necessario agit', etc.[40], ubi specificatur in maiori de necessitate condicionata.

95. Si aliter instetur quod maior[41] est vera de illis quae similem necessitatem habent respectu principaliter intenti et respectu eorum quae sunt necessaria ad illud cuius sunt agentia mere naturalia, quae in toto processu usque ad ultimum intentum agunt mere ex necessitate naturali—voluntas autem

[39] Cf. supra n.93.
[40] Cf. supra n.93.
[41] Cf. supra n.93.

toda bondad, y por eso necesariamente, y de distinto modo a cualquier otro ser en que hay defecto de bien, por lo cual a cualquiera otra cosa se refiere contingentemente—, contra: es imposible que un extremo se refiera a otro extremo con cualquiera necesidad sin que con otra tanta necesidad se refiera a cualquier medio requerido necesariamente entre esos extremos, de lo contrario lo necesario dependería necesariamente de lo no necesario; luego con aquella necesidad con que la voluntad tiende al fin, con la misma necesariamente tiende a la manifestación del fin, sin la cual es imposible que ella tienda al fin.

96. Si por tercera vez se insta contra la menor que la no-consideración no impide propiamente a la voluntad el fruir, puede argüirse de otro modo así: todo lo que necesariamente descansa en algo presente a sí, necesariamente lo mantiene presente a sí, si tiene y puede; para ti, la voluntad necesariamente descansa en el fin presentado; luego, una vez presentado, necesariamente lo mantiene siempre presente a sí, si tiene y puede.—La mayor se prueba inductivamente: si lo grave necesariamente descansa en el centro, necesariamente hácese presente al centro, si puede, y hace al centro presente a sí, y necesariamente mantiene aquella presencia cuanto puede. Esto se ve en el apetito sensitivo:

alio modo respicit finem in quo est omnis bonitas, et ideo necessario, et aliter quodcumque aliud ens in quo est defectus boni, et ideo quodcumque aliud respicit contingenter—contra: impossibile est extremum respicere aliud extremum quacumque necessitate quin tanta necessitate respiciat quodcumque medium necessario requisitum inter illa extrema, alioquin necessarium dependeret necessario a non-necessario; ergo qua necessitate voluntas tendit in finem, ea necessario tendit in ostensionem finis, sine qua impossibile est eam tendere in finem.

96. Si tertio instetur ad minorem[42] quod non-consideratio non proprie prohibet voluntatem a fruendo, potest aliter argui sic: quidquid necessario quiescit in aliquo sibi praesente, necessario tenet illud sibi praesens si habet et potest; voluntas per te necessario quiescit in fine praesentato; ergo necessario tenet illum semel praesentatum ut sit sibi semper praesens.—Maior probatur inductive: si grave necessario quiescit in centro, necessario facit se praesens centro si potest, et centrum sibi, et necessario tenet illam praesentiam quantum potest. Istud apparet in appetitu sensitivo: si necessario quiescit in delectabili praesente, necessario quantum potest tenet sensum in

[42] Cf. supra n.93.

si necesariamente descansa en el bien deleitable presente, necesariamente mantiene cuanto puede el sentido en aquel sensible, a fin de que le esté presente para deleitar.—Se prueba también la mayor por la razón, pues el que una cosa descanse necesariamente en una cosa presente se debe a la perfecta conveniencia de ésta a aquélla; por razón de la misma conveniencia parece apetecer con igual necesidad que se le una cuanto puede; pero esta conjunción se verifica en la presencia de la una cosa a la otra.

97. Se responde de otra manera a la mayor de la primera razón diciendo que es verdadera respecto de lo impedido propiamente dicho, esto es, lo que es impedido de hacer por otro que vence su virtud activa; aquí no es así, sino que es otro agente, cuya acción es previa a la acción de la voluntad, por lo cual se dice, tomando la palabra en sentido lato, que su cesación impide a la voluntad el querer, y de tal agente la mayor es falsa. En efecto, aunque el agente que presupone la acción de otro a su propia acción pueda mover a aquel otro a hacer y, haciendo aquel agente previo, haga él necesariamente con necesidad condicionada o concomitante, no mueve necesariamente a aquel agente previo a hacer, porque no hace con necesidad absoluta, como lo haría, cuanto es de sí, el agente que se dice propiamente impedido, sino que hace sólo con necesidad condicionada, es decir, supuesta la acción previa; ejemplo de ello es la potencia que obra contingentemente y, sin embargo, puesto el acto que engendra el hábito, obra con necesidad de concomitancia.

98. Por el contrario: la necesidad de hacer no es sino por lo intrínseco al principio activo principal; esta acción previa no es algo intrínseco al principio activo principal; luego la necesidad de hacer se circunscribe a aquél, y así es absoluta.—Y entonces como antes: si es necesidad absoluta de hacer, luego de hacer aquello sin lo cual no puede hacer, si, con todo, aquello está en su poder; pero aquí lo está; luego, etc.

Se confirma: aquí no es la necesidad de la acción para la acción, porque la una no es razón activa respecto de la otra; luego es por razón de la inclinación de la potencia a la acción; luego también a los medios requeridos es necesariamente inclinada, porque no hay conexión necesaria entre los extremos sin que haya también conexión necesaria de todos los medios requeridos para la conexión de los extremos.

99. Respuesta a éstos y al argumento principal: aquí es necesidad condicionada, es decir, presupuesta otra cosa;

illo sensibili ut sit sibi praesens ad delectandum.—Probatur etiam maior per rationem, quia quod aliquid necessario quiescat in aliquo praesente, est propter convenientiam perfectam huius ad illud; propter eandem convenientiam videtur aeque necessario appetere sibi coniungi quantum potest; haec autem coniunctio fit in praesentia huius ad illud.

97. Respondetur aliter ad maiorem rationis primae [43] quod ipsa est vera de impedito proprie dicto, quod scilicet prohibetur agere propter aliud vincens virtutem eius activam [44]; non sic est hic, sed est quoddam agens aliud, cuius actio est praevia actioni voluntatis, et ideo illius cessatio extendendo dicitur impedire voluntatem a volendo, et de tali maior est falsa. Licet enim agens praesupponens actionem alterius actioni suae possit illud alterum movere ad agendum et illo praevio agente ipsum necessario agat necessitate condicionata sive concomitante, non tamen necessario movet illud praevium ad agendum, quia non simpliciter necessario agit, sicut illud quod dicitur proprie impeditum simpliciter necessario ageret quantum est ex se, sed tantum necessitate condicionata agit, scilicet posita actione praevia; exemplum de potentia contingenter agente, et tamen posito actu generante habitum necessitate concomitantiae agit.

98. Contra: necessitas agendi non est nisi per intrinsecum principio activo principali; actio ista praevia non est aliquid intrinsecum activo principali; ergo circumscripto illo est necessitas agendi, et ita absoluta.—Et tunc ut prius [45]: si est simpliciter necessitas ad agendum, ergo ad faciendum illud sine quo non potest agere, si tamen illud sit in potestate eius; hic autem est; ergo, etc.

Confirmatur: hic non est necessitas actionis ad actionem, quia una non est ratio activa respectu alterius; ergo est propter inclinationem potentiae ad actionem; ergo et ad media requisita est necessario inclinata, quia non est necessaria conexio inter extrema nisi sit etiam necessaria conexio omnium mediorum requisitorum ad conexionem extremorum [46].

99. Responsio ad ista [47] et ad argumentum principale [48]: hic est necessitas condicionata, scilicet alio praesupposito; et

[43] Cf. supra n.93.
[44] Cf. supra n.93.
[45] Cf. supra n.93.
[46] Cf. supra n.95.
[47] Cf. supra n.98.
[48] Cf. supra n.93.

y concedo que es por algo intrínseco al agente principal y que es la misma para los medios como de los extremos entre sí, pero todo es condicionado, es decir, presupuesta la ostensión del objeto.

Contra: el agente que puede ser impedido no obra de modo simplemente necesario o con necesidad absoluta, sino condicionalmente, "si no es impedido", y, sin embargo, necesariamente remueve el impedimento, si puede; luego así aquí. Ni vale la respuesta primera del agente propiamente impedido "la voluntad no es propiamente impedida por el no-entender".

100. (Item proposiciones contra el art. 1) *g*. Cualquiera potencia que obra necesariamente acerca del objeto perfectísimo y no acerca de otro, necesariamente continúa la operación cuanto puede.

101. *n*. Cualquiera potencia que necesariamente descansa-obra acerca del objeto presente, en cuanto es de sí necesariamente se mueve a él ausente: la conveniencia es la causa común.

102. *t*. Si la potencia hace-obra con preferencia necesariamente acerca del objeto presente, en la misma potencia está la razón de hacer siempre necesariamente, en cuan-

concedo quod est per intrinsecum principali agenti et quod ipsa est ad media sicut extremorum inter se, sed totum est condicionatum, scilicet praesupposita ostensione obiecti.

Contra: agens impedibile non simpliciter necessario agit sed condicionaliter, 'si non sit impeditum' [49], sed tamen necessario removet impedimentum si potest; ergo ita hic. Nec valet responsio prima de proprie impedito 'voluntas non est proprie impedita per non-intelligere' [50].

100. *Item propositiones contra art. 1* [*g*]. Quaecumque potentia circa obiectum perfectissimum et non circa aliud necessario operatur, necessario continuat operationem quantum potest [51].

101. *n*. Quaecumque potentia circa obiectum praesens necessario quiescit-operatur, ad illud absens quantum est de se necessario movetur; convenientia est causa communis [52].

102. *t*. Si potentia principaliter necessario agit-operatur circa obiectum praesens, in ipsa potentia est ratio quantum

[49] Cf. supra n.94.
[50] Cf. supra n.97.
[51] Cf. infra n.133.
[52] Cf. supra n.96.

to es de sí, acerca de aquel objeto, o siempre que puede o si puede.

103. *m*. Si la necesidad del extremo al extremo es absoluta o en cuanto es de sí, semejante será su necesidad a cualquier medio absolutamente necesario entre aquellos extremos.

104. *a*. Todo lo que, no impedido, necesariamente hace, necesariamente quita el impedimento, si puede.

105. *b*. Todo lo que necesariamente hace puesta la acción previa, necesariamente determina a aquella acción previa, si puede.

106. *c*. El agente principal que, cualquier cosa que se suponga en el secundario, necesariamente hace, es necesitado por el principio activo principal.

107. *d*. Todo lo que necesariamente hace acerca del objeto presente, necesariamente determina a su presencia, si puede.

108. *e*. Cualquier apetito que necesariamente tiende al objeto conocido, necesariamente se determina a su conocimiento, si puede.

109. *f*. Cualquier apetito que necesariamente tiende

est ex se semper necessario agendi circa illud, vel quandocumque potest vel si potest [53].

103. *m*. Si extremi est simpliciter necessitas vel quantum est de se ad extremum, similis erit eius necessitas ad quodcumque medium simpliciter necessarium inter illa [54].

104. *a*. Quidquid non impeditum necessario agit, necessario tollit impedimentum si potest [55].

105. *b*. Quidquid necessario agit posita actione praevia, necessario determinat ad illam praeviam si potest [56].

106. *c*. Agens principale quocumque posito in secundario, necessario agens, ex principio activo principali necessitatur [57].

107. *d*. Quidquid circa obiectum praesens necessario agit, necessario determinat ad eius praesentiam si potest [58].

108. *e*. Quicumque appetitus necessario tendit in obiectum cognitum, necessario determinat se ad cognitionem eius si potest [59].

109. *f*. Quicumque appetitus in solum obiectum summe

[53] Cf. supra n.96.
[54] Cf. supra n.95.98.
[55] Cf. supra n.93.
[56] Cf. supra n.97 et n.98.
[57] Cf. supra n.98.
[58] Cf. supra n.96.
[59] Cf. supra n.96 et n.95.
[60] Cf. ibidem.

sólo al objeto sumamente perfectísimo aprehendido, necesariamente se determina a su aprehensión, si puede.

110. *g*. Cualquiera potencia que sólo acerca del objeto perfectísimo obra necesariamente, necesariamente continúa la operación cuanto puede.

111. Nota, la *g* aparece la más verdadera entre estas proposiciones: ya porque se ve universalmente la misma la razón de hacer u obrar necesariamente, y de continuar necesariamente, si absolutamente, absolutamente, si cuando puede, cuando puede; ya por *t*, más arriba; ya porque en el apetito sensitivo vemos esto por el sentido y por el entendimiento; ya porque en la voluntad se ve ser verdaderísima, pues ella no cesa por sí de hacer acerca de algún objeto, sino volviéndose a otro, o más perfecto o más conveniente, o al que se determina o se inclina más, lo que impide obrar a la vez acerca de éste; ahora bien, el fin es el objeto perfectísimo, convenientísimo: sólo a él es necesitada la voluntad, a él se inclina máximamente y en él se deleita máximamente; su volición está con la volición de cualquiera otra cosa.

112. Probada *g*, se sigue *f*, al menos entendiendo en el predicado "a su aprehensión" la continuación de la aprehensión ya puesta. Si se toma "a su aprehensión" la que ha de ponerse si no ha sido puesta, no se sigue de *g*, sino que se prueba por la razón alegada arriba *a a*, "contra: es imposible que un extremo"; ahora bien, la necesidad es de que el apetito tienda al objeto cuando puede, porque no puede sino al objeto presente; luego así es la necesidad respecto de cualquier medio cuando puede con potencia próxima.—Ahora no así *e*; es más universal, porque no especifica el objeto "perfectísimo", no "solamente"; se prueba, sin embargo, como *f*, pero más arriba aquí *e e*, no se prueba primeramente sino de la aprehensión puesta. Se han de dejar *k* y *q*, son como una prueba.—*d* y *b* son muy universales, por lo cual se aprueban: de *a* se trata bastante, es impropia; se vuelve propia en *b*; pero *b* y *d* se prueban por *c*, con aquella mayor "contra: es imposible"; la deducción se hace aquí abajo, "Se confirma la razón".—Luego se mantiene en pie *g*; *c* es disputada; *k*, *q* probables.

113. Nota estas cuatro cosas para la glosa de muchas puestas arriba: *g* se prueba bien y es la vía más evidente

perfectissimum apprehensum necessario tendit, necessario determinat se ad eius apprehensionem si potest[60].

110. *g*. Quaecumque potentia circa solum obiectum perfectissimum necessario operatur, necessario operationem continuat quantum potest[61].

111. Nota, apparet *g*[62] verior inter istas: tum quia universaliter eadem videtur ratio necessario agendi vel operandi et necessario continuandi, si simpliciter, simpliciter, si quando potest, quando potest; tum per *t*, supra[63]; tum quia in appetitu sensitivo, sensu et intellectu hoc videmus; tum in voluntate videtur verissima, quia ipsa non cessat ex se agere circa aliquod obiectum nisi convertendo se ad aliud, vel perfectius vel magis conveniens, vel ad quod magis determinatur vel inclinatur, quod impedit simul operari circa istud; sed finis est obiectum perfectissimum, convenientissimum: ad ipsum solum necessitatur, ad ipsum maxime inclinatur et in ipso maxime delectatur; volitio eius stat cum volitione cuiuscumque alterius.

112. Ex *g* probata sequitur *f*[64], saltem intelligendo in praedicato 'ad eius apprehensionem', illam iam positam continuandam. Si accipiatur 'ad eius apprehensionem' ponendam si non est posita, sic non sequitur ex *g* sed probatur per illam rationem supra *a a*, 'contra: impossibile est extremum'[65]; est autem necessitas ut appetitus tendat in obiectum quando potest, quia non potest nisi in praesens; ergo sic est necessitas respectu cuiuslibet medii quando potest potentia propinqua.—Non sic nunc *e*[66]; est universalior, quia non specificat obiectum 'perfectissimum' non 'solum'[67]; probatur tamen ut *f*, sed, supra hic, *e e*[68]; non probatur primo nisi de apprehensione posita. Deponenda sunt *k*[69] et *q*, sunt quasi una probatio.—*d*[70] et *b*[71] sunt multum universales, unde probantur: *a*[72] satis tractatur[73], est impropria; propria redit in *b*; sed *b* et *d* probantur ex *c*[74], cum illa maiore 'contra: impossibile est'[75]; deductio fit hic sub, 'Confirmatur ratio'.—Ergo stat *g*; *c* disputatur; *k*, *q* probabiles.

113. Nota haec quattuor pro glossa multorum supra positorum[76]: *g* bene probatur[77], et est via evidentior ad conclu-

[61] Cf. supra n.100.
[62] Cf. supra n.110,100.
[63] Cf. supra n.102.
[64] Cf. supra n.109.

[65] Cf. supra n.95.
[66] Cf. supra n.108.
[67] Cf. supra n.109.
[68] Cf. supra n.96.
[69] Cf. supra n.96.
[70] Cf. supra n.107.
[71] Cf. supra n.105.
[72] Cf. supra n.104.
[73] Cf. supra n.93-95.97-99.
[74] Cf. supra n.106.
[75] Cf. supra n.95.
[76] Cf. supra n.94-112.
[77] Cf. supra n.111.

para la conclusión negativa en el primer artículo de la cuestión; puede también probarse *g* de *c* aquí, y *c* se prueba aquí abajo, es decir, de la otra parte, al *c c*.—De *m* aquí en la mayor, y c aquí, hecha mayor, se sigue *a*, se sigue *b*, se sigue *d*, e y *f*, cualquiera de las cuales puede ser la mayor para la conclusión negativa del primer artículo.—De *n* aquí se sigue e, que es mayor más particular que la *a* o la *b* o la *d*.—*g* infiere que el querer y el entender ya puestos necesariamente se continúan, las otras dos razones (la primera de *m* y *c*, la segunda de *n*) infieren que no puestos han de ser necesariamente puestos: en esto segundo el juicio mayor es inconveniente, pero el menor se sigue manifiestamente; en lo primero a la inversa.

114. A la *g* primera vía, para la conclusión negativa del primer artículo, la cual es de continuar necesariamente el querer cuanto puede la voluntad:

Se concederá la conclusión, y nunca cesa si primero, al menos con prioridad de naturaleza, no cesa el entendimiento de considerar el fin, etc.

115. Y si se arguye que la voluntad continuará nece-

sionem negativam in primo articulo quaestionis [78]; potest etiam *g* probari ex *c* hic [79], et *c* probatur hic sub, scilicet ex alia parte [80], ad *c c* [81].—Ex *m* hic [82], maiore, et *c* hic [83], facta maiore [84], sequitur *a*, sequitur *b*, sequitur *d* et *e* et *f*, quarum quaelibet potest esse maior ad conclusionem negativam primi articuli.—Ex *n* hic [85] sequitur *e*, quae est maior particularior quam *a* vel *b* vel *d*.—*g* infert velle et intelligere iam posita necessario continuari, duae rationes aliae (prima ex *m* et *c*, secunda ex *n*) inferunt non posita esse necessario ponenda: secundum est maius inconveniens sed minus manifeste sequitur, primum e converso.

114. Ad primam *g* viam [86], pro conclusione negativa primi articuli [87], quae est de necessario continuando velle quantum potest voluntas:

Concedetur conclusio [88], nec umquam cessat nisi intellectus prius saltem natura cesset considerare finem, etc.

115. Et si arguatur quod voluntas necessario continuabit

---

[78] Cf. supra n.82.
[79] Cf. supra n.106.
[80] Id est parvi folii additi, scilicet cedulae, recto.
[81] Cf. supra n.98.
[82] Cf. supra n.103.
[83] Cf. supra n.106.
[84] Cf. supra n.98.
[85] Cf. supra n.101.
[86] Cf. supra n.100.110.111.
[87] Cf. supra n.82.
[88] Scilicet *g* viae.

sariamente aquel entender cuanto puede, imperando—respuesta: no se sigue, porque no quiere necesariamente aquella intelección como quiere el fin.

116. Se arguye de otra manera: al menos la voluntad nunca apartará al entendimiento de esta intelección, porque la voluntad, continuando necesariamente dependiente, no destruye imperando aquello de que depende.

Respuesta: mientras está la consideración del fin y, por consiguiente, su querer, se ofrece confusamente otra cosa, cuya consideración es imperada por la voluntad, y así indirectamente aparta al entendimiento de la consideración del fin; y en el momento en que se aparta cesa con prioridad de naturaleza la consideración y con posterioridad de naturaleza la misma volición.

117. Contra la primera respuesta: cual es la necesidad de un extremo para el otro, tal es para cualquier medio necesario.

Pero aquí se responde en la página precedente arriba que no es semejante la relación a un medio a la relación al fin, y entonces se concedería que puedo querer esto y no aquello sin lo cual no puedo querer esto.

illud intelligere quantum potest, imperando [89]—responsio: non sequitur, quia non necessario vult illam intellectionem sicut vult finem [90].

116. Aliter arguitur: saltem voluntas numquam avertet ab hac intellectione, quia voluntas necessario continuans dependens non destruit imperando illud a quo dependet.

Responsio: dum stat consideratio finis, et per consequens velle eius, offertur aliud confuse, cuius consideratio imperatur a voluntate, et sic indirecte avertit intellectum a consideratione finis; et pro nunc pro quo avertitur cessat prius natura consideratio et posterius natura ipsa volitio.

117. Contra primam responsionem [91]: quae est necessitas extremi ad extremum, eadem est ad medium quodlibet necessarium [92].

Sed hic respondetur in pagina praecedente supra [93] quod non est similis habitudo ad aliquod medium qualis ad finem, et tunc concederetur quod possum velle hoc et non illud sine quo non possum velle hoc [94].

---

[89] Cf. supra n.93.
[90] Cf. supra n.95.
[91] Cf. supra n.115.
[92] Cf. supra n.103 et 95.
[93] In cedula, recto, cf. supra n.95.
[94] Cf. supra n.95.

118. Contra la otra respuesta: la cuarta prueba de la *g*, porque ningún otro objeto es más perfecto, ni al que se incline tanto o más necesariamente, que a éste; la volición más perfecta y necesaria y de objeto más perfecto y más conveniente impide más la volición de lo que es menos tal, que a la inversa.

119. Item, la potencia superior inclina a la inferior concordemente; luego donde más, más.

120. Item, si el objeto es necesariamente querido, luego su volición ha de ser querida más determinadamente que cualquiera otra volición; luego también su intelección más que cualquiera otra intelección. Ambas consecuencias se prueban, porque la voluntad quiere la volición por razón del objeto y la intelección por razón de la volición.

121. Item más, experimentamos que la voluntad impele a la intelección de aquel objeto al que está más inclinada.

122. Por eso se concede que nunca aparta, sino sólo el fantasma que viene a la imaginación, que no está en el poder de la voluntad, III *Del libre albedrío*.

Aquí contra la segunda respuesta, contra la primera también: siempre continúa cuanto puede, pero no puede

118. Contra aliam responsionem[95]: quarta probatio *g*[96], quia nullum aliud obiectum est perfectius, nec ad quod aeque vel magis necessario inclinetur ut ad istud; volitio perfectior et necessaria et perfectioris et convenientioris magis impedit volitionem minus talis quam e converso.

119. Item, superior potentia inclinat inferiorem concorditer; ergo ubi magis, magis.

120. Item, si obiectum est necessario volitum, ergo velle eius est determinatius volendum quam quodcumque aliud velle; ergo et eius intelligere quam quodcumque aliud intelligere. Utraque consequentia probatur, quia voluntas vult velle propter obiectum et intelligere propter velle.

121. Item, experimur, ad quod obiectum est voluntas pronior, ad eius intelligere impellit.

122. Ideo conceditur quod numquam avertit[97], sed tantum phantasma occurrens, quod non est in potestate voluntatis, III *De libero arbitrio*[98].

Hic contra secundam responsionem[99], contra primam[100]

[95] Cf. supra n.116.
[96] Cf. supra n.111.
[97] Cf. supra n.116.
[98] AUGUST., *De libero arb.* III c.25 n.74 (PL 32,1307); cf. ib. c.24 n.73 (ibidem).
[99] Cf. supra n.116.
[100] Cf. supra n.115.

cuando viene a la imaginación otro fantasma cuya remoción no está bajo su dominio.

Se confirma: el entendimiento separado siempre estará en la consideración del último fin y en su volición, aunque alguna vez de otra cosa; ciertamente, son compatibles o están a la vez.

123. Contra: experimentamos que tan libremente como en otros objetos muda la voluntad a la inteligencia de la consideración del fin a otro objeto.

124. Item, el entendimiento, en cuanto está en sí, siempre estaría en la consideración del fin, porque es el objeto máximamente motivo; luego si alguna vez cesa, ello será por el imperio de la voluntad.

125. Respuesta: si el fin fuera objeto que mueve en sí o también en su propia especie, es verdad que movería máximemente. Ahora bien, según algunos, mueve sólo en otro que es más apto para mover hacia sí en sí que hacia aquél. O, para ti, muchos fantasmas a la vez mueven a formar el concepto de su descripción, por propiedades comunes; por eso menos que otros objetos, por dos razones: la primera, porque (distinción 3 cuestión 3) es difícil estar en la consideración del universal transcendente; pues el fantasma mueve más hacia la especie especialísima, VIII

etiam: semper continuat quantum potest, sed non potest quando occurrit aliud phantasma, cuius motio non subest sibi.

Confirmatur: intellectus separatus semper stabit in consideratione ultimi finis et volitione licet quandoque alterius; bene quidem simul stant[101].

123. Contra: experimur quod ita libere voluntas convertit intelligentiam a consideratione finis ad aliud obiectum sicut in aliis obiectis.

124. Item, intellectus quantum est de se semper staret in consideratione finis, quia est obiectum maxime motivum; ergo si quandoque cesset, hoc erit per imperium voluntatis.

125. Responsio: si finis esset obiectum in se movens vel etiam in propria specie, verum est quod maxime moveret. Nunc autem secundum aliquos[102] movet tantum in alio, quod magis natum est movere ad se in se quam ad illum. Vel per te multa phantasmata simul movent ad conceptum descriptionis eius, ex communibus; ideo minus quam alia obiecta, propter duo: primum, quia (distinctio 3 quaestio 3) difficile est stare in consideratione universalis transcendentis[103]; phantasma enim movet

[101] Cf. supra n.111.
[102] HENRICUS GAND., *Quodl.* I q.17 in corp. (f.15A).
[103] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n. [26].

De la Trinidad: "Cuando comenzares a pensar qué cosa sea la verdad, al instante se presentarán los fantasmas"; la segunda razón, porque es más difícil usar a la vez de aquella multitud de propiedades comunes para la descripción, que de cada una separadamente.

126. Contra esta respuesta: por lo menos el entendimiento separado siempre considerará a la vez estas cosas; del mismo modo, según Enrique, tiene concepto propio de Dios.

127. Item al argumento principal en favor de la conclusión negativa del primer artículo:

El condenado aprehende el fin último. Si lo quiere necesariamente, luego o con amor o querer de amistad, o de concupiscencia. No del primer modo, pues tal fruición es sumamente recta; no del segundo modo, porque lo aprehende como imposible para sí.

128. Item más, si el acto de la dilección del fin se pone necesariamente puesta la intelección práctica y, sin embargo, hay en él suma razón de recto y de mérito de congruo: porque todo otro acto de la voluntad es aceptable y laudable sólo en virtud de aquél; luego sería compatible con cualquier mérito el que la voluntad siguiera necesariamente

magis ad speciem specialissimam [104], VIII *Trinitatis* [105]: "Cum coeperis cogitare quid veritas, statim obicient se phantasmata" [106]; secundum, quia difficilius est simul uti illis multis communibus ad descriptionem quam singulis separatim.

126. Contra istam responsionem [107]: saltem intellectus separatus semper considerat simul ista; similiter secundum Henricum [108] habet proprium conceptum de Deo.

127. Item ad principale, pro conclusione negativa primi articuli [109]: Damnatus apprehendit finem ultimum. Si necessario vult eum, aut ergo amore seu velle amicitiae, vel concupiscentiae. Non primo modo, nam illa fruitio est summe recta; non secundo modo, quia apprehendit illud ut impossibile sibi.

128. Item, si diligere finem necessario elicitur posita intellectione practica et tamen est ibi summa ratio recti et meriti de congruo: quia omnis alius actus voluntatis est acceptabilis et laudabilis non nisi virtute eius, ergo cum merito quocumque staret quod voluntas necessario sequeretur intellectio-

[104] Cf. ib. pars 3 q.1 n. [9].
[105] AUGUST., *De Trin.* VIII c.2 n.3 (PL 42,949): "Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent... nubila phantasmatum".
[106] Ib. pars 1 q.3 n. [26-27]; d.8 pars 1 q.3 n. [13]; d.3 pars 1 q.3 n. [24]; pars 3 q.1 n. [19.28].
[107] Cf. supra n.125.
[108] HENRICUS GAND., *Quodl.* IV q.8 in corp. (f.98Q-99R).
[109] Cf. supra n.82.

la intelección práctica—contra San Anselmo en *De la concepción virginal* cap.4.

129. Item más, en lo que es necesitado a obrar de sí, o siempre que puede obrar, no puede haber hábito; porque así podría haberlo en la piedra, que no es necesitada absolutamente a descender sino en cuanto es de sí. Luego en la voluntad no puede haber ningún hábito respecto del último fin. Se confirma del hábito adquirido, porque éste no se engendraría sino del acto, pero entonces cuando obra es necesitada a obrar, tomando ese acto separadamente.

Se concede la conclusión respecto del hábito adquirido. Pero concuerda con el Filósofo que la sabiduría es el hábito supremo.

Se prueba que ni puede haber hábito sobrenatural respecto del fin, porque respecto del acto al que es necesitada no es capaz la voluntad de hábito alguno.

Respuesta: no es necesitada a la dilección en esta vida del fin en particular, ni en la patria del fin visto, si no es elevada.—Se reprueba lo primero como aquí contra el segundo artículo, lo segundo como aquí contra el tercero.

nem practicam—contra Anselmum [110] *De conceptu virginali* cap.4.

129. Item, in necessitato ad agendum ex se, sive quandocumque potest agere [111], non potest esse habitus; sic enim posset inesse lapidi, qui non simpliciter necessitatur ad descendere sed quantum est ex se [112]. Ergo in voluntate respectu finis nullus potest esse habitus. Confirmatur de acquisito, quia ille non generaretur nisi ex actu, sed tunc quando agit est necessitata ad agendum in sensu diviso.

Conceditur conclusio de habitu acquisito.—Sed hoc concordat Philosopho [113], quod sapientia est habitus supremus.

Probatio quod nec habitus supernaturalis potest esse respectu eius, quia ad quem actum necessitatur, respectu eius non est capax alicuius habitus.

Responsio: non necessitatur ad dilectionem nunc finis in particulari, nec in patria visi nisi elevetur.—Primum improbatur sicut hic contra secundum articulum [114], secundum sicut hic contra tertium [115].

[110] ANSEL., *De conceptu virg.* c.4 (PL 158,436-438; ed. SCHMITT II 143-145).
[111] Cf. supra n.102.
[112] Cf. supra n.93.
[113] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.8 (Z c.7,1141a16-20); *Metaph.* I [c.2] (A c.2,983a6-7): "[sapientia] dea scientiarum est".
[114] Cf. infra n.134-135.
[115] Cf. infra n.136-140.

130. Contra la razón se insta, porque reprueba el hábito en el entendimiento.—Se concede respecto del hábito que inclina, pero no respecto del que muestra.

131. Item, *a priori*, toda potencia, que sea una, como tiene un primer objeto, así también tiene un modo respecto del primer objeto; luego el mismo respecto de cualquier cosa en que se incluye su primer objeto.

Respuesta: tiene algún modo que es uno, el cual es por sí, pero los modos posteriores pueden variar, los cuales convienen a la potencia en el obrar por razón de objetos especiales; estos modos son "necesariamente" y "contingentemente".—Pero el modo por sí es "libremente" en cuanto se distingue en oposición a naturalmente; pero "libremente" no infiere "contingentemente".

132. Item, *a priori*, todo lo que cualquiera voluntad quiere necesariamente, si se muestra, lo quiere de un modo absolutamente necesario; es patente de la voluntad de Dios, donde la infinidad de tal manera es razón de la necesidad absoluta, como si se mostrara el objeto.

133. Item, la potencia libre por participación no tiende más al objeto perfecto que a otro objeto; luego ni la potencia libre por esencia; pero no hay otra diferencia entre el fin querido y otras cosas queridas sino de parte de la perfección del objeto. El antecedente es manifiesto, porque la vista, que es potencia libre por participación, esto es, en cuanto su acto está bajo el imperio de la voluntad, no ve más necesariamente lo bellísimo que lo menos bello; por eso de ambos se aparta igualmente y ambos los ve de un modo igualmente contingente.

Se responde que la mayor es verdadera de la potencia cognoscitiva, pero no lo es de la apetitiva, que tiende al objeto aprehendido por su cognoscitiva; porque lo bellísimo visto deleita más necesariamente al apetito visivo que lo menos bello, y si ese apetito pudiera llevarse a sí mismo con acto elícito a aquello visto, más necesariamente se llevaría o sería llevado al más bello visto que al menos bello.

134. *Contra el art. 2.*—Contra el segundo artículo. Parece que las razones del primer artículo destruyen el segundo artículo, pues aquella razón de que en el fin último no hay defecto alguno de bien ni alguna malicia, parece concluir de manera igualmente ficaz respecto del fin aprehendido en particular, o todavía más eficazmente, porque en el fin último en particular se aprehende toda la razón del fin universal; más aún, se muestra que sólo en él puede haber la perfección del fin en universal, y así ningún defecto de bien, ni tampoco malicia alguna.

130. Contra rationem [116] instatur, quia improbat habitum in intellectu.—Conceditur inclinantem, sed non ostendentem.

131. Item, a priori, omnis potentia una sicut habet obiectum primum unum sic et unum modum respectu obiecti primi; ergo eundem respectu cuiuslibet in quo per se includitur eius primum obiectum.

Responsio: aliquem unum habet, qui est per se, sed modi posteriores possunt variari, qui conveniunt potentiae in agendo ex ratione specialium obiectorum; huiusmodi sunt 'necessario' et 'contingenter'.—Sed per se modus est 'libere' contra naturaliter; 'libere' vero non infert 'contingenter'.

132. Item, a priori, quidquid voluntas quaecumque vult necessario si ostenditur, hoc simpliciter necessario vult; patet de voluntate Dei, ubi infinitas ita est ratio necessitatis simpliciter sicut si ostendatur obiectum.

133. Item, potentia libera per participationem non magis tendit in obiectum perfectum quam in aliud obiectum; ergo nec potentia libera per essentiam; non est autem differentia inter finem volitum et alia volita nisi ex parte perfectionis obiecti. Antecedens patet, quia visus, qui est potentia libera per participationem quatenus scilicet actus eius subest imperio voluntatis, non magis necessario videt pulcherrimum quam minus pulchrum; ideo ab utroque aequaliter avertitur et utrumque aeque contingenter videt.

Respondetur quod maior est vera de cognitiva, sed non est vera de appetitiva tendente in obiectum apprehensum a sua cognitiva; magis enim necessario pulcherrimum visum delectat appetitum visivum quam minus pulchrum, et si ille appetitus posset se ferre in illud visum actu elicito, magis necessario se ferret vel ferretur in pulchrius visum quam in minus pulchrum.

134. *Contra art. 2.*—Contra secundum articulum [117]. Videtur quod rationes primi articuli destruant secundum articulum, nam illa ratio quod in fine ultimo non est defectus aliquis boni nec aliqua malitia [118], videtur aeque efficaciter concludere de fine in particulari apprehenso, vel efficacius, quia in fine ultimo in particulari apprehenditur tota ratio finis in universali, immo et in solo illo ostenditur posse esse perfectio finis in universali, et ita nullus defectus boni, nec ulla etiam malitia.

[116] Cf. supra n.129.

[117] Cf. supra n.86.

[118] Cf. supra n.85.

135. Del mismo modo, la segunda razón en favor del primer miembro de la participación concluye más del fin aprehendido en particular, pues los bienes creados, si bien son bienes por participación, más verdaderamente son bienes por participación del fin último en particular que por su participación en universal; ya que no participan de él en universal sino porque participan del mismo en particular, puesto que el participante tiene lo participado por causa o medida de que depende esencialmente, y la dependencia de un ser real no es sino respecto de un ser real, y así respecto de algo singular.

136. *Contra el art. 3.* — Contra el tercer artículo. Cuando un principio elicitivo no produce necesariamente, el agente que tiene tal principio no obra necesariamente; y un principio elicitivo, que antes producía contingentemente, siendo el mismo sin mutación alguna, no produce ahora necesariamente, luego ni el agente que tiene ese principio obrará necesariamente. Pero la voluntad, teniendo la misma caridad que tiene ahora, primero producía contingentemente el acto de fruir, luego ahora no lo produce necesariamente, no habiéndose verificado ningún cambio de su parte. Esto es patente en el rapto de San Pablo. Si primero tuvo igual caridad que la que tuvo en aquel rapto, ningún cambio hubo

135. Similiter ratio secunda pro primo membro de participatione [119] plus concludit de fine in particulari apprehenso, nam bona creata si sint bona per participationem, verius sunt bona per participationem finis ultimi in particulari quam per participationem eius in universali; non enim participant illum in universali nisi quia participant ipsum in particulari, cum participans habeat participatum pro causa vel mensura a qua dependet essentialiter, et dependentia entis realis non est nisi ad ens reale, et ita ad aliquod singulare.

136. *Contra art. 3.* — Contra tertium articulum [120]. Quando principium elicitivum non necessario elicit, habens illud principium non necessario agit; neque principium elicitivum eodem modo se habens quod prius eliciebat contingenter modo elicit necessario, ergo nec agens habens illud principium necessario aget. Voluntas autem habens eandem caritatem quam modo habet, prius contingenter eliciebat actum fruendi, ergo modo non necessario elicit actum illum, cum nulla sit facta mutatio ex parte eius. Hoc patet in raptu Pauli. Si prius habuit aequalem caritatem cum ea quam habuit in raptu illo, nulla erat mu-

[119] Cf. supra n.84.
[120] Cf. supra n.87.

de parte de la voluntad ni del principio elicitivo; por tanto, ninguna necesidad de producir más entonces que antes. Al menos pudo ser igual la caridad en el rapto y antes.

137. O fórmese la razón del modo siguiente: la necesidad de obrar no puede ser sino por algo intrínseco al principio activo; ahora bien, por el hecho de que el entendimiento ve ahora el objeto, nada nuevo hay intrínseco al principio activo en la fruición; luego ni nueva necesidad de obrar.—Se prueba la mayor: de lo contrario, la necesidad de obrar no sería por razón del principio activo, y así por nada, o por algo extrínseco; y si por algo extrínseco, por él sería el obrar, porque por lo que es la necesidad, por aquello es el obrar.—La menor se hace patente: si la visión, según éste, no tiene ninguna razón de principio activo respecto de la fruición, ni el entendimiento ni algo en el entendimiento; y si, según otra opinión, la visión tiene alguna razón de principio activo, pero no de principal, sino de secundario, entonces tómese la mayor determinada así: "la necesidad de obrar no es sino por algo intrínseco al principio activo principal"; porque el secundario no da la necesidad al principal, como tampoco lo determina a obrar,

tatio ex parte voluntatis, nec principii elicitivi; nulla igitur necessitas tunc magis eliciendi quam ante. Saltem potuit esse aequalis caritas in raptu et ante.

137. Vel sic formetur ratio: necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo; per hoc autem quod intellectus nunc videt obiectum, nihil novum est intrinsecum principio activo in fruitione; ergo nec nova necessitas agendi.—Maior probatur: alioquin necessitas agendi non esset per rationem principii activi, et ita per nihil, vel per extrinsecum; et si per extrinsecum, per illud esset agere, quia per quod est necessitas agendi, per illud est agere.—Minor patet: si visio secundum istum [121] nullam habet rationem principii activi respectu fruitionis, nec intellectus, nec aliquid in intellectu; si etiam secundum aliam viam [122] visio habeat aliquam rationem principii activi, non tamen principalis sed secundarii, tunc accipiatur maior determinata sic: 'necessitas agendi non est nisi per aliquid intrinsecum principio activo principali'; nam secundarium non dat necessitatem principali, sicut nec determinat ipsum ad agendum, sed e converso, principale agens ex se

[121] HENRICUS GAND., *Quodl.* IX q.5 in corp. (f.360D); XIII q.11 in corp. (f.535V-Y).
[122] THOMAS, *S. theol.* I-II q.9 a.1 in corp. et ad 1.2 (VI 74b-75a); GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.7 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS in PhB III 159).

sino a la inversa, el principal agente por sí, según su modo, usa del secundario, de tal manera que, si nada excluye en el principal la contingencia, toda la acción será contingente. Así la menor es clara, esto es, que por la fruición nada es intrínseco al principal principio activo; luego, etc.

138. Item, o el fin mueve a este acto, o mueve la potencia. Si el fin, es evidente que no hay necesidad, porque aquel fin no mueve necesariamente a ningún acto creado. Si la voluntad, entonces arguyo: la diversa aproximación del paciente al agente no causa necesidad, sino sólo un acto más intenso, como es patente de lo cálido respecto de las cosas que pueden calentarse más o menos aproximadas; pero la diversa presencia del objeto conocido, es decir, del objeto visto y no visto, no parece ser otra cosa que como una diversa aproximación a la voluntad del objeto acerca del cual debe ser el acto de la voluntad; luego esto no diversifica la necesidad y la no-necesidad, sino que hace sólo más o menos intenso el acto.

139. Item más, lo que dice en este artículo, a saber, que es absolutamente imposible que el acto de la visión sea sin la fruición, no parece verdadero, porque cualesquiera naturalezas absolutas distintas son de tal manera que la anterior puede ser esencialmente sin la posterior sin contradicción; estos actos "la visión" y "la fruición" son dos

secundum modum sui utitur secundario, ita quod si nihil in principali excludat contingentiam, tota actio erit contingens. Minor sic est plana, quod per fruitionem nihil est intrinsecum principali principio activo; ergo, etc.

138. Item, aut finis movet ad istum actum, aut potentia movet. Si finis, patet quod non est necessitas, quia ille finis ad nullum actum creatum necessario movet. Si voluntas, tunc arguo: diversa approximatio passi ad agens non causat necessitatem sed tantum intensiorem actionem, sicut patet de calido respectu calefactibilium plus et minus approximatorum; diversa autem praesentia obiecti cogniti, puta visi et non visi, non videtur esse nisi quasi diversa approximatio eius circa quod debet esse actus voluntatis ad voluntatem; ergo istud non diversificat necessitatem et non-necessitatem, sed tantum facit intensiorem et minus intensum actum.

139. Item, quod dicit in isto articulo quod omnino impossibile est actum visionis esse sine fruitione [123], non videtur verum, quia quaecumque naturae absolutae distinctae sic se habent quod prior essentialiter potest esse sine posteriori absque

[123] Cf. supra n.87.

naturalezas absolutas; luego sin contradicción la visión, que es anterior naturalmente, puede ser sin la posterior, que es la fruición.

140. Se responde que la mayor es verdadera de aquellos absolutos ninguno de los cuales depende del otro ni ambos de un tercero; pero en el propósito ambos dependen de un tercero, como de objeto causante y motivo.

Contra: si no dependen de un tercero que causa necesariamente a ambos, ni que causa necesariamente a uno de ellos aunque cause al otro, todavía será verdadera la mayor, porque sin contradicción puede ser el anterior sin el posterior. Ahora bien, que éstos no dependen de un tercero que causa de modo absolutamente necesario a ambos, es manifiesto; ni que causa necesariamente al posterior, si causa al anterior, porque todo absoluto que puede causar de modo no necesario inmediatamente, puede causar de modo no necesario por una causa media causada también, porque aquella causa media causada no lo necesita o precisa a causar el efecto absoluto de aquella causa media; luego si no causa necesariamente el absoluto posterior, no lo causa necesariamente aun puesta la causa anterior, si hay alguna.

141. *Contra el art. 4*—Contra el cuarto artículo se ar-

contradictione; actus isti 'visio' et 'fruitio' sunt duae naturae absolutae; ergo sine contradictione visio, quae prior est naturaliter, potest esse sine posteriori, scilicet fruitione.

140. Respondetur [124] quod maior est vera de illis absolutis quorum neutrum dependet ab alio nec ambo a tertio; in proposito autem ambo dependent a tertio, ut ab obiecto causante et movente.

Contra: si non dependent a tertio necessario causante ambo, nec necessario causante unum licet causet alterum, adhuc maior erit vera, quia sine contradictione poterit prior esse sine posteriori. Ista autem non dependent a tertio necessario causante simpliciter ambo, patet; nec necessario causante posterius si causet prius, quia quidquid absolutum potest non necessario causare immediate, potest non necessario causare per causam mediam etiam causatam, quia illa causa media causata non necessitat ipsum ad causandum effectum illius causae mediae absolutum; ergo si non causat necessario absolutum posterius, non causat necessario illud etiam posita causa priori, si qua sit causa.

141. *Contra art. 4*.—Contra quartum articulum [125] arguitur:

[124] HENRICUS GAND., *Quodl.* XII q.5 ad 1 (f.487D).
[125] Cf. supra n.88.

guye: aquello por lo que uno puede obrar simplemente es la potencia; luego si la voluntad no puede tener por sus fuerzas naturales ningún acto acerca del fin visto, pero lo puede teniendo la caridad, la caridad o es simplemente la potencia volitiva acerca de aquel objeto, o parte de la potencia volitiva, cosas falsas ambas.

142. Item, si el objeto amable aproximado o presentado menos suficientemente a la voluntad puede suficientemente terminar el acto de la voluntad, mucho más si el mismo objeto es aproximado o presentado más perfectamente; luego si un bien oscuramente aprehendido puede ser querido por la voluntad no elevada por el hábito sobrenatural, mucho más puede ser querido con algún acto por tal voluntad el mismo objeto claramente visto. Concedo, pues, las conclusiones de estas razones.

C) Opinión propia

143. En cuanto al primer artículo, digo que, como la voluntad no fruye necesariamente de las cosas ordenadas al fin, así tampoco del fin aprehendido oscuramente y en universal.

quo aliquis potest simpliciter agere, illud est potentia; ergo si voluntas circa finem visum nullum potest habere actum ex naturalibus suis, habens autem caritatem potest, caritas vel est simpliciter potentia volitiva circa illud obiectum, vel pars potentiae volitivae, quorum utrumque est falsum.

142. Item, si obiectum volibile minus sufficienter approximatum vel praesentatum voluntati sufficienter potest terminare actum voluntatis, multo magis si idem sit perfectius approximatum vel praesentatum voluntati; ergo si aliquod bonum obscure apprehensum potest esse volitum a voluntate non elevata per habitum supernaturalem, multo magis idem obiectum clare visum potest aliquo actu esse volitum a tali voluntate. Concedo ergo conclusiones istarum rationum [126].

C) Opinio propria

143. Quantum ad primum articulum [127] dico quod sicut voluntas fruitur non necessario his quae sunt ad finem, sic nec fine obscure apprehenso et in universali.

[126] Cf. supra n.141-142.
[127] Cf. supra n.82.

144. En cuanto al segundo artículo, concedo con la primera opinión que no fruye necesariamente del fin visto oscuramente y en particular; ni en cuanto a la conclusión se arguye o debe argüirse contra ella, sino que las razones puestas en el primer artículo concluyen contra el segundo, si valen, las cuales no pienso, sin embargo, que concluyen absolutamente. Pero apoyándose en ellas en el primero, ¿cómo las resolverá en el segundo?; más aún, su razón en el segundo artículo parece contradecir al primer artículo.

145. En cuanto al tercer artículo, digo que la voluntad elevada no fruye necesariamente, en cuanto es de su parte, del fin así visto.

146. En cuanto al cuarto, digo que la voluntad no elevada sobrenaturalmente puede fruir de aquel fin.

D) Respuesta a los argumentos de la opinión de otros

147. A los argumentos en favor de la opinión. Al primero digo que aquel símil concluiría muchas falsedades,

144. Quantum ad secundum articulum [128] concedo cum prima opinione [129] quod non necessario fruitur fine obscure viso et in particulari; nec quantum ad conclusionem arguitur vel argui debet contra illam, sed quod rationes positae in primo articulo concludant contra secundum si valent [130], quas tamen non reputo concludere simpliciter. Sed innitens eis in primo articulo, quomodo solvet eas in secundo? immo et ratio eorum in secundo articulo [131] videtur contradicere primo articulo [132].

145. Quantum ad tertium articulum [133] dico quod voluntas elevata non necessario quantum est ex parte sui fruitur fine sic viso.

146. Quantum ad quartum [134] dico quod voluntas non elevata supernaturaliter potest frui illo fine.

D) Impugnatio opinionis aliorum

147. Ad argumenta pro opinione [135]. Ad primum [136] dico quod illud simile concluderet multa falsa, quia concluderet quod

[128] Cf. supra n.82.
[129] Cf. supra n.86.
[130] Cf. supra n.134-135.
[131] Cf. supra n.86.
[132] Cf. supra n.83.
[133] Cf. supra n.82.
[134] Cf. ibidem.
[135] Cf. supra n.83-90.
[136] Cf. supra n.83.

porque concluiría que, como asentimos necesariamente a las conclusiones por razón de los principios, así asentimos necesariamente a los medios ordenados al fin por razón del fin, lo cual es falso. Por eso digo que hay semejanza en cuanto a dos cosas, a saber, en cuanto al orden de estos y de aquellos objetos comparados entre sí, y en cuanto al orden de los mismos comparados a las potencias que tienden a ellos: entiendo del modo siguiente, a saber, como hay orden entre aquellas verdades en sí, del mismo modo entre estos bienes, y como aquellas verdades son conocidas así ordenadamente, del mismo modo también estos bienes habrían de ser así ordenadamente queridos. Pero no hay semejanza en cuanto al orden de la necesidad en lo uno y en lo otro, comparados a las potencias absolutamente. Porque no es necesario que la voluntad observe en sus actos el orden que las cosas amables han de tener por su naturaleza; ni es semejante el asentimiento en ambas partes, porque en el entendimiento hay necesidad por la evidencia del objeto que causa necesariamente el asentimiento en el entendimiento: pero ninguna bondad del objeto causa necesariamente el asentimiento de la voluntad, sino que la voluntad libremente asiente a cualquier bien, y tan libremente asiente al mayor bien como al menor.

148. Al segundo, cuando se arguye de la participación, digo que la mayor es falsa, porque la voluntad no quiere

sicut assentimus conclusionibus propter principia necessario, sic necessario assentiremus illis quae sunt ad finem propter finem, quod est falsum. Ideo dico quod simile est quoad duo, videlicet quoad ordinem istorum et illorum comparando inter se, et quoad ordinem illorum comparando ad potentias ordinate tendentes in illa: intelligo sic, quod sicut est ordo inter illa vera in se, sic et inter ista bona, et sicut illa vera ordinate sunt sic cognita, sic est ista bona essent sic ordinate volenda. Sed non est simile quantum ad ordinem necessitatis in uno et in alio, comparando ad potentias absolute. Non enim oportet quod voluntas servet illum ordinem in actibus suis qualem volibilia nata sunt habere ex natura sua; neque est assensus similis hinc inde, quia necessitas est in intellectu propter evidentiam obiecti necessario causantis assensum in intellectu: non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit maiori bono sicut minori.

148. Ad secundum, cum arguitur de participatione [137], dico quod maior est falsa, quia voluntas nihil necessario vult; et

[137] Cf. supra n.84.

nada necesariamente; y por eso no es necesario que quiera necesariamente aquello por cuya razón quiere todas las demás cosas, si algo fuera tal. La menor es falsa también, esto es, que todo cuanto quiere lo quiere por virtud y por participación del último fin, porque puede entenderse de dos maneras que la voluntad quiere algunas cosas por participación o por virtud de algo: o por virtud o participación de aquello como de eficiente o como de continente virtualmente, o por virtud de aquello como de primer objeto, por amor del cual quiere las otras cosas. Si se entiende del primer modo, no viene al caso la menor tomada con la mayor, porque aquello por cuya virtud como de eficiente es querido algo, no es necesario que sea querido, como no es necesario que sea visto aquello que es eficiente de algo visto; no es necesario, en efecto, que primero vea a Dios con el ojo corporal si veo el color, que es cierta participación de Dios como de causa eficiente. Si se entiende del segundo modo, es decir, de la participación de aquello como de primer objeto querido, entonces la menor es falsa; en efecto, cualquier cosa que quiero no la quiero por virtud de Dios querido, porque entonces todo acto de la voluntad sería uso actual, refiriendo cualquier cosa querida al objeto primero querido.

149. Al tercer argumento de una manera se dice que,

ideo non oportet quod necessario velit illud ratione cuius omnia alia vult, si aliquid esset tale. Minor est falsa etiam, quod virtute et participatione ultimi finis vult quidquid vult, qua participatione vel virtute alicuius voluntatem velle aliqua potest intelligi dupliciter: vel virtute eius sive participatione ut efficientis sive ut continentis virtualiter, vel virtute eius ut primi obiecti, propter quod volitum vult alia. Si primo modo intelligatur, non est ad propositum minor assumpta cum maiore, quia illud virtute cuius ut efficientis est aliquid volitum, non oportet esse volitum, sicut illud quod est efficiens alicuius visi non oportet esse visum; non enim oportet quod primo videam Deus oculo corporali si videam colorem, qui est quaedam participatio Dei ut causae efficientis. Si intelligatur secundo modo, scilicet de participatione eius ut primi obiecti voliti, tunc minor est falsa; non enim virtute Dei voliti volo quodcumque volitum, quia tunc omnis actus voluntatis esset actualis usus, referendo illud ad obiectum primum volitum.

149. Ad tertium [138] dicitur [139] uno modo quod licet non sit

[138] Cf. supra n.85.

[139] GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VI q.1 in corp. (ed. DE WULF-HOFFMANS

aunque no haya allí defecto de algún bien ni alguna malicia y por eso quizá no podría la voluntad no quererlo, porque el objeto del acto de no-querer es el mal o lo defectuoso, puede, sin embargo, no querer aquel bien perfecto, porque está en el poder de la voluntad no sólo el querer de este o de ese otro modo, sino también el querer o el no querer, porque su libertad es de hacer o de no hacer. Si, en efecto, imperando puede mover a otras potencias a hacer, no sólo de este o de ese otro modo, sino también a hacer y a no hacer determinadamente, no parece que sea menos la libertad de sí respecto de sí en cuanto a la determinación del acto. Y parece que esto puede mostrarse por San Agustín en I *De las Retractaciones*, cap.9 y 22 *f, g*, donde quiere que "nada está tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma", lo cual no se entiende sino en cuanto al acto elícito.

150. Podría, sin embargo, decirse que la misma voluntad por algún querer elícito impera la acción de la potencia inferior o la prohibe. Pero no puede suspender así todo querer, porque entonces no querría nada y querría algo a la vez. Mas sea lo que fuere de la suspensión de todo querer, puede al menos suspender todo acto acerca de este objeto por algún querer elícito, y de este modo no-quiero ahora

ibi defectus alicuius boni nec aliqua malitia et ideo forte non posset voluntas illud nolle, quia obiectum actus nolendi est malum vel defectivum, potest tamen illud bonum perfectum non velle, quia in potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum. Si enim potest alias potentias imperando movere ad agendum, non tantum sic et sic sed ad determinate agendum et non agendum, non videtur quod minus sit libertas sui respectu sui quantum ad actus determinationem. Et istud videtur posse ostendi per Augustinum I *Retractationum* cap.9 et 22 *f, g*, ubi vult quod "nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas", quod non intelligitur nisi quantum ad actum elicitum [140].

150. Posset tamen dici quod ipsa voluntas per aliquod velle elicitum imperat actionem potentiae inferioris vel prohibet. Non autem potest sic suspendere omne velle, quia tunc simul nihil vellet et aliquid vellet. Sed quidquid sit de suspensione omnis velle, saltem potest suspendere omnem actum circa istud obiectum per aliquod velle elicitum, et hoc modo nolo nunc aliquid

in PhB III 103). Sequitur AUGUST., *Retract.* I c.9 [8] n.3 et c.22 [21] n.4 (PL 32,596.620; CSEL XXXVI pars II 40,10-11; 104,2).

[140] Cf. supra n.91.

hacer algo acerca de este objeto hasta que se me muestre más distintamente. Y este no-querer es un acto elícito, como reflejado sobre el querer del objeto, no el que está o estuvo en él, sino el que podría estar; el cual, si bien no se muestra en sí, se muestra, sin embargo, en su causa, es decir, en el objeto mostrado, que es apto para ser principio de acto en algún género de principio.

151. De otra manera se dice a la tercera razón precedente que no está probado que la voluntad no puede menos de no-querer aquel bien en el que no se encuentra ninguna razón de mal o defecto de bien, como no está probado que no puede menos de querer aquel en que no se encuentra alguna razón de bien, y esto antes en la realidad o en la aprehensión de que aquel objeto termine el acto de querer. De esto quizá se hablará en otra parte.

152. A la autoridad de San Agustín en el XIII *De la Trinidad*, cap.3, a saber, que todos quieren ser bienaventurados, luego necesariamente quieren el último fin, en el que está la bienaventuranza, digo que no lo entiende de la volición actual. Quiere decir, en efecto, que aquel cómico del que habla, hubiera dicho verdaderamente qué cosa quisieron todos aquellos concurrentes si les hubiera dicho a todos: "Todos queréis ser bienaventurados". Pero no todos

elicere circa istud obiectum quousque distinctius ostendatur mihi. Et istud nolle est quidam actus elicitus, quasi reflexus super velle obiecti, non quod inest vel infuit, sed quod posset inesse; quod etsi in se non ostendatur, ostenditur tamen in sua causa, scilicet in obiecto ostenso, quod natum est esse principium actus in aliquo genere principii.

151. Aliter dicitur ad tertiam rationem praecedentem [141] quod non est probatum quin voluntas possit bonum illud nolle in quo nulla invenitur ratio mali vel defectus boni, sicut non est probatum quin possit velle illud in quo non reperitur aliqua ratio boni, et hoc vel prius in re vel in apprehensione quam illud terminet actum volendi. De hoc forte alias erit sermo[142].

152. Ad auctoritatem Augustini [143] XIII *De Trinitate* cap.3, omnes volunt esse beati, ergo necessario volunt ultimum finem, in quo est beatitudo, dico quod non intelligit de volitione actuali. Vult enim quod mimus ille, de quo loquitur, verum dixisset quid omnes concurrentes voluerunt si dixisset omnibus: "Omnes vultis beati esse". Non autem omnes tunc actualiter appetitum

[141] Cf. supra n.149 et 85.

[142] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.6 q.2 n. [13]; d.43 q. un.; IV *Suppl.* d.49 pars 2 q.2 n. [4-10].

[143] AUGUST., *De Trin.* XIII c.3 n.6 (PL 42,1018).

los que entonces concurrían a aquel espectáculo tuvieron entonces actualmente el apetito de la bienaventuranza, porque ni tuvieron pensamiento actual de esto. Habla, pues, de la volición habitual o aptitudinal, es decir, de aquella por la cual la misma voluntad está pronta para que al instante se incline al acto de querer la bienaventuranza si le fuera ofrecido actualmente por el entendimiento.

153. Del mismo modo, la autoridad no viene al propósito. Porque, si es cierto que todos quieren la bienaventuranza, ello no es con acto de amistad, queriendo bien al bien beatífico, sino con acto de concupiscencia, queriendo para sí aquel bien como bien suficiente, porque no es cierto que las voluntades desordenadas tengan la delectación ordenada del primer bien en sí, pero todas las voluntades, ya ordenadas ya desordenadas, tienen la concupiscencia de querer o la voluntad de codiciar para sí el bien. Pero el acto de la concupiscencia no puede ser el acto de la fruición, porque todo concupiscente desea a otro lo que ama con amor de amistad, y así el acto de la concupiscencia no es el acto de la fruición, sino sólo el acto de la amistad. Luego, aunque San Agustín habla del acto de querer la bienaventuranza, no habla del acto de amistad, sino del acto de concupiscencia, y así no de la fruición, y, por lo tanto, no viene al propósito.

154. Al argumento en favor del cuarto artículo de ellos,

beatitudinis, quia nec actualem cogitationem de hoc. Loquitur ergo de volitione habituali vel aptitudinali, qua videlicet ipsa voluntas prompta est ut statim inclinetur ad actum volendi beatitudinem si actualiter sibi offeratur ab intellectu.

153. Similiter, auctoritas non est ad propositum. Quia si certum est omnes velle beatitudinem, hoc non est actu amicitiae, volendo bono beatifico sibi bene esse, sed actu concupiscentiae, volendo illud bonum sibi ut sufficiens bonum, quia non est certum voluntates inordinatas habere delectationem ordinatam primi boni in se, sed omnes voluntates, sive ordinatae sive inordinatae, habent concupiscentiam volendi seu voluntatem concupiscendi sibi bonum. Actus autem concupiscentiae non potest esse actus fruitionis, quia omnis concupiscens concupiscit alii quod amat amore amicitiae, et ita actus concupiscentiae non est actus fruitionis, sed solus actus amicitiae. Etsi ergo Augustinus loquitur de actu volendi beatitudinem, non tamen de actu amicitiae, sed de actu concupiscentiae, et ita non de fruitione, et sic non est ad propositum.

154. Ad argumentum pro quarto articulo eorum, cum ar-

cuando arguyen del hacer y del ser, digo que aquel acto no sería sobrenatural, sino natural, porque la voluntad puede poner naturalmente algún acto acerca del objeto mostrado de cualquiera manera por el entendimiento; y porque aquel acto no excede la facultad de la potencia, por eso ni tampoco el objeto en cuanto termina el acto de aquella potencia.

155. Cuando se dice, en segundo lugar, que entonces tal voluntad podría ser bienaventurada, digo que no, según San Agustín en el XIII *De la Trinidad*, cap.5 *g:* "El bienaventurado tiene todo cuanto quiere y no quiere nada malo". Así ha de ser entendida esta definición, a saber, que es bienaventurado el que tiene todo cuanto puede querer ordenadamente, y no sólo todo cuanto ahora quiere en acto; porque entonces algún viador podría ser bienaventurado por aquel momento cuando piensa en una sola cosa habida ordenadamente. Pero puede la voluntad querer ordenadamente tener la caridad, porque puede querer tener no sólo la substancia del acto de fruir, sino también tener la fruición acepta a Dios; por tanto, si no tiene eso, no tiene todo cuanto puede querer ordenadamente. Más adelante, en la distinción 17, diremos de qué modo se requiere también la caridad, no sólo por razón de la gratificación del

guunt de agere et esse [144], dico quod ille actus non esset supernaturalis sed naturalis, quia actum aliquem potest voluntas naturaliter elicere circa obiectum qualitercumque ab intellectu ostensum; et quia ille actus non excedit facultatem potentiae, ideo nec obiectum ut terminat actum illius potentiae.

155. Cum dicitur secundo quod tunc voluntas talis posset esse beata [145], dico quod non, secundum Augustinum [146] XIII *De Trinitate* cap.5 *g:* "Beatus habet quidquid vult et nihil mali vult". Ita intelligenda est haec definitio, quod beatus est qui habet quidquid ordinate potest velle, non tantum quidquid nunc actu vult; tunc enim aliquis viator posset esse beatus pro tunc quando de uno tantum ordinate habito cogitat. Potest autem voluntas ordinate velle habere caritatem, quia potest velle non tantum habere substantiam actus fruendi, sed potest velle habere fruitionem acceptam Deo; si ergo non habet illud, non habet quidquid ordinate potest velle. Qualiter etiam caritas requiratur, non tantum propter gratificationem actus sed propter ali-

[144] Cf. supra n.88.
[145] Cf. supra n.89.
[146] AUGUST., *De Trin.* XIII c.5 n.8 (PL 42,1020): "Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae vult, et nihil vult male".

acto, sino por razón de algún grado de perfección intrínseco al acto.

II. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES

156. A los argumentos principales. Al primero digo que algo es conveniente aptitudinalmente o actualmente. Conveniente aptitudinalmente es lo que conviene a algo de suyo y en cuanto es por la naturaleza de la cosa, y una cosa tal conviene actualmente a todo aquello en cuyo poder no está el que actualmente le convenga o le desconvenga algo; y por eso todo lo que conviene a algo naturalmente o aptitudinalmente, por apetito natural o por apetito sensitivo, conviene también actualmente. Pero en el poder de la voluntad está el que le convenga o le desconvenga algo actualmente; nada, en efecto, le conviene actualmente sino lo que le place en el acto. Por esto niego la menor, cuando se dice "el fin conviene necesariamente a la voluntad"; porque esto no es verdad de la conveniencia actual, sino de la aptitudinal.

O de otro modo: si la aptitudinal sola basta para la delectación, pero no para la fruición; más aún, si por la fruición se hace conveniente actualmente, ya convenga o no

quem gradum perfectionis intrinsecum actui, de hoc inferius distinctione[147].

II. AD ARGUMENTA PRINCIPALIA

156. Ad argumenta principalia. Ad primum[148] dico quod aliquid est aptitudinaliter conveniens, vel actualiter conveniens. Conveniens aptitudinaliter est quod convenit alicui ex se et quantum est ex natura rei, et tale convenit actualiter omni ei in cuius potestate non est quod ei actualiter aliquid conveniat vel disconveniat; et ideo quidquid convenit alicui naturaliter vel aptitudinaliter, appetitu naturali vel appetitu sensitivo, convenit etiam actualiter. Sed in potestate voluntatis est ut ei aliquid actualiter conveniat vel non conveniat; nihil enim actualiter convenit sibi nisi quod actu placet. Propter hoc nego minorem, cum dicitur 'finis necessario convenit voluntati': hoc enim non est verum de convenientia actuali, sed aptitudinali.

Vel aliter: si aptitudinalis sola sufficiat ad delectationem, sed non ad fruitionem; immo fruitione fit conveniens actualiter, sive aptitudinaliter conveniat sive non. Si primum suppositum

[147] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.17 pars 1 q.1-2.
[148] Cf. supra n.77.

aptitudinalmente. Si el primer supuesto en esta respuesta es verdadero, se ha de negar la consecuencia: "la delectación, luego la fruición".

Al segundo argumento principal digo que hay otro modo de hacer en el hacer: "propiamente" y "metafóricamente" destruye la semejanza en cuanto a la necesidad.

157. O de otro modo: así como un agente que obra propiamente con necesidad mueve algo contingentemente, así también un agente que obra metafóricamente con necesidad mueve algo contingentemente. En efecto, aquel fin que necesariamente mueve al eficiente, es decir, al agente natural, mueve necesariamente-metafóricamente (o con necesidad metafóricamente), porque es amado necesariamente o apetecido naturalmente; pero el que mueve al eficiente contingentemente, mueve contingentemente-metafóricamente. Ahora bien, aquí el eficiente obra contingentemente y el fin mueve contingentemente-metafóricamente.

158. Al tercer argumento digo que aquello inmovible no es necesario que sea un acto elícito. Porque muchas calefacciones varias y movibles no presuponen una calefacción inmovible, pero presuponen un acto primero, es decir, el calor, que sea el principio suficiente de producir todos aquellos actos varios. Así aquí, las voliciones no presupo-

in hac responsione est verum, neganda est consequentia 'delectatio, ergo fruitio'.

Ad secundum[149] dico quod alius modus agendi est in agere: 'proprie' et 'metaphorice' destruit similitudinem quantum ad necessitatem.

157. Vel aliter: sicut aliquod agens proprie necessario movet aliquod contingenter, sic aliquod agens metaphorice necessario movet aliquod contingenter. Ille enim finis qui necessario movet efficiens, puta agens naturale, movet necessario-metaphorice, quia necessario amatur vel appetitur naturaliter; qui autem movet efficiens contingenter, movet contingenter-metaphorice. Hic autem efficiens contingenter efficit et finis contingenter-metaphorice movet.

158. Ad tertium[150] dico quod illud immobile non oportet esse aliquem actum elicitum. Non enim plures calefactiones variae et mobiles praesupponunt aliquam unam calefactionem immobilem, sed praesupponunt actum primum, puta calorem, qui sit principium sufficiens eliciendi omnes illos actus varios. Ita hic,

[149] Cf. supra n.78.
[150] Cf. supra n.79.

nen una volición inmovible, porque entonces la voluntad, queriendo algo para el fin, estaría siempre bajo dos actos, o, por lo menos, bajo un acto que refiere esto a aquello, pero presuponen un acto primero, a saber, la voluntad, la cual es la razón suficiente de poner aquellas varias voliciones.

volitiones non praesupponunt aliquam unam volitionem immobilem, quia tunc voluntas volens aliquid ad finem semper esset sub duobus actibus, aut saltem sub uno actu referente hoc ad illud, sed praesupponunt actum primum, puta voluntatem, quae est sufficiens ratio eliciendi illas varias volitiones.

PARTE TERCERA

Del sujeto de la fruición

CUESTION I

Si el fruir conviene a Dios

159. En último lugar, acerca de esta primera distinción pregunto del que fruye, esto es, a quién conviene como a sujeto la fruición, y primeramente si conviene a Dios el fruir.

Parece que no:

Porque la fruición es respecto del fin; pero Dios no tiene fin; luego a Dios no conviene el fruir.

160. Por el contrario:

Dios se ama; y no se ama por razón de otro, porque entonces usaría de sí; luego fruye de sí. La consecuencia es clara, porque si se ama, luego o usando o fruyendo.

PARS TERTIA

De fruente

QUAESTIO I

Utrum Deo conveniat frui

159. Ultimo circa distinctionem istam primam quaero de fruente, cui scilicet ut subiecto conveniat fruitio [1], et primo utrum Deo conveniat frui.

Quod non, videtur:

Quia fruitio est respectu finis; sed Deus non habet finem; ergo Deo non competit frui.

160. Contra:

Deus amat se; et non amat se propter aliud, quia tunc uteretur se; ergo fruitur se. Consequentia est plana, quia si amat se, aut ergo utendo, aut fruendo.

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.1 pars 3 q.1-5; *Rep.* I A d.1 pars 3 q.1-3.

CUESTION II

Si el viador fruye

161. En segundo lugar, pregunto si el viador fruye. Parece que no:

Porque el viador tiene sólo el acto de deseo respecto del bien ausente; pero el acto de deseo no es el acto de fruición. La prueba de esto es porque el deseo es acto de concupiscencia, y la fruición es acto de amistad; luego, etc.

162. Por el contrario: "Fruir es adherir por el amor a alguna cosa por sí", como dice San Agustín, y se halla en la letra; ahora bien, el viador adhiere de este modo a Dios; luego puede fruir de Dios.

CUESTION III

Si el pecador fruye

163. En tercer lugar, se pregunta si el pecador fruye. Y parece que no:

QUAESTIO II

Utrum viator fruatur

161. Secundo quaero utrum viator fruatur.

Quod non, videtur:

Quia viator tantum habet actum desiderii respectu boni absentis; sed actus desiderii non est actus fruitionis. Cuius probatio est, quia desiderium est actus concupiscentiae, fruitio autem est actus amicitiae; ergo, etc.

162. Contra:

"Frui est amore inhaerere alicui propter se", ut dicit Augustinus [1], et habetur in littera [2]; sed sic viator inhaeret Deo; ergo potest frui Deo.

QUAESTIO III

Utrum peccator fruatur

163. Tertio quaeritur utrum peccator fruatur.

Et videtur quod non:

[1] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.4 n.4 (PL 34,20).
[2] LOMBARDUS, *Sent.* I d.1 c.2 (I 15).

Porque lo que no se apoya en algo inmovible, no fruye, ni descansa; ahora bien, el pecador no se apoya en algún bien inmovible: la prueba, porque se apoya en la criatura, que es movible, pues *toda criatura está sujeta a la vanidad;* luego no descansa ni fruye.

164. Item, el que quiere que otro use de su acto, no fruye de él; pero el pecador quiere que Dios use de su acto; luego no fruye de Dios. La mayor se muestra, porque quien quiere que otro use de su acto, no lo aprecia como sumo bien; luego no fruye de él. La menor se muestra, porque el pecador quiere que su acto sea; luego quiere que sea por Dios, puesto que nada puede ser sino por Dios; luego quiere que Dios use de ese acto, porque Dios usa de todo aquello que es por él.

165. Por el contrario: San Agustín en las *83 Cuestiones*, cuestión 30: "Toda perversión, que se llama vicio, es usar de las cosas de que se ha de fruir y fruir de las que se ha de usar"; luego es posible que el pecador fruya de las cosas de que se ha de usar.

Quia quod non innititur alicui immobili, non fruitur, nec quiescit; sed peccator non innititur alicui bono immobili: probatio, quia innititur creaturae, quae est mobilis, nam *omnis creatura vanitati subiecta est* [1]; ergo non quiescit, nec fruitur.

164. Item, qui vult alium uti actu suo, non fruitur eo; sed peccator vult Deum uti actu suo; ergo non fruitur eo. Maior ostenditur, quia qui vult alium uti actu suo, non appretiatur ipsum ut summum bonum; ergo non fruitur illo. Minor ostenditur, quia peccator vult esse actum suum; ergo vult illum esse a Deo, cum nihil esse possit nisi a Deo; ergo vult Deum uti illo, quia Deus utitur omni eo quod est ab eo.

165. Contra:

Augustinus [2] 83 *Quaestionum* quaestione 30: "Omnis perversio, quae vitium nominatur, est uti fruendis et frui utendis" [3]; ergo possibile est peccatorem frui utendis.

[1] Rom. 8,20: "Vanitati enim creatura subiecta est"; Eccl. 3,19: "cuncta subiacent vanitati".
[2] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.30 (PL 40,19).
[3] Cf. supra n.70.

CUESTION IV

Si los brutos fruyen

166. En cuarto lugar, se pregunta si los brutos fruyen.

Y parece que sí, por San Agustín, en el lugar citado de las *83 Cuestiones*, cuestión 30, donde dice que "no se piensa absurdamente que también las bestias fruyen de cualquier placer corporal".

167. Por el contrario:

"Fruir es adherir por el amor a alguna cosa por razón de sí"; pero los brutos no tienen amor, porque ni tampoco tienen voluntad, ni adhieren a alguna cosa por razón de sí, sino por el bien de ellos; luego no fruyen.

CUESTION V

Si todas las cosas fruyen

168. En quinto lugar, se pregunta si todas las cosas fruyen.

QUAESTIO IV

Utrum bruta fruantur

166. Quarto quaeritur utrum bruta fruantur.

Et videtur quod sic, per Augustinum [1], ubi prius, 83 *Quaestionum* quaestione 30, ubi dicit quod "frui qualibet corporali voluptate, non absurde aestimantur et bestiae".

167. Contra:

"Frui est amore inhaerere alicui propter se" [2]; sed bruta non habent amorem, quia nec voluntatem, nec inhaerent alicui rei propter se, sed propter bonum eorum; ergo non fruuntur.

QUAESTIO V

Utrum omnia fruantur

168. Quinto quaeritur utrum omnia fruantur.

[1] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.30 (PL 40,19).
[2] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.4 n.4 (PL 34,20). Cf. supra n.70.

Parece que sí.

Porque todas las cosas apetecen el bien con amor natural, I *De los Eticos;* y algún bien no por razón de otro; luego fruyen.

169. Por el contrario:

"Fruimos de las cosas conocidas"; pero no todas las cosas conocen; luego, etc.

I. RESPUESTA A LAS CUESTIONES DE CONJUNTO

170. A la solución de estas cuestiones propongo un ejemplo, a saber: cómo los cuerpos se aquietan de diversas maneras. En efecto, el último término de la quietud de los cuerpos pesados es el centro. Pero a este centro, como a último término, algún cuerpo pesado adhiere por sí y primeramente, como la tierra, la cual adhiere no por la naturaleza de otro cuerpo del que participe la gravedad y esta adhesión.

171. Mas algún otro cuerpo adhiere al centro inmóvilmente y por sí, pero no primeramente, porque adhiere por la gravedad y adhesión participada de la tierra. Sin em-

Quod sic, videtur:

Quia omnia bonum appetunt amore naturali, I *Ethicorum* [1]; et aliquod bonum non propter aliud [2]; ergo fruuntur.

169. Contra:

'Fruimur cognitis' [3]; sed non omnia cognoscunt; ergo, etc.

I. AD QUAESTIONES INSIMUL

170. Ad solutionem istarum quaestionum praemitto quoddam exemplum, quomodo videlicet corpora diversimode quietantur [4]. Ultimus enim terminus quietis corporum gravium est centrum. Huic autem centro, tanquam termino ultimo, adhaeret aliquod corpus grave per se et primo, puta terra, quae non per naturam alterius corporis adhaeret a quo participet gravitatem et istam adhaesionem.

171. Aliquod autem corpus adhaeret centro immobiliter et per se, sed non primo, quia adhaeret per gravitatem et adhaesionem participatam a terra. Per se tamen adhaeret, quia per for-

[1] ARISTOT., *Eth. ad Nic.* I c.1 (A c.1,1094a2-3): "bene enuntiaverunt [philosophi] bonum, quod omnia appetunt".
[2] Cf. ARISTOT., *Eth. ad Nic.* I c.7 (A c.4,1096b13-14).
[3] AUGUST., *De Trin.* X c.10 n.13 (PL 42,981). Cf. supra n.72.
[4] Pro n.170-178 cf. AEGIDIUS ROM., *Sent.* I d.1 princ.3 q.1 in corp. (14ra-b).

bargo, adhiere por sí, porque por forma intrínseca, y firme o inmóvilmente, porque es como intrínseco a la tierra que descansa primeramente, como las piedras y los metales en las entrañas de la tierra; y tales cosas, aunque no primeramente, descansan perfectamente, porque están perfectamente unidas al centro mediante el primer quiescente, al que están como perfectamente unidas.

172. Algún cuerpo adhiere de un tercer modo al centro mediante la tierra a la que se une, pero moviblemente y no firmemente, como alguna cosa pesada que existe en la superficie de la tierra; y un tal cuerpo, aunque descanse verdaderamente por cierto tiempo, no se determina a la quietud de la misma manera que el cuerpo que descansa del segundo modo.

173. De un cuarto modo puede algún cuerpo adherir uniformemente al cuerpo próximo, y estar en reposo respecto de él, y no estar en reposo respecto del universo si aquel cuerpo al que próximamente adhiere no adhiere al centro uniformemente, verbigracia, un hombre yacente en la nave: aunque estuviera en el poder del cuerpo aquietarse a sí mismo, aquel cuerpo grave que se aquietara a sí mismo finalmente en un tal móvil, pero no en el centro, ni mediata ni inmediatamente, se aquietaría desordenadamente, porque si bien se aquietaría a sí mismo en cuanto es de sí por razón de su firme adhesión a un tal cuerpo

mam intrinsecam et firmiter vel immobiliter, quia quasi est intrinsecum terrae quae primo quiescit, utpote lapides et metalla in visceribus terrae; et alia licet non primo, tamen perfecte quiescunt, quia perfecte coniuncta sunt centro mediante primo quiescente, cui sunt quasi perfecte unita.

172. Aliquod corpus, tertio modo, adhaeret centro mediante terra cui unitur, sed mobiliter et non firmiter, ut grave aliquod exsistens in superficie terrae; et tale licet vere quiescat ad tempus, non tamen ita determinatur ad quietem sicut corpus quiescens secundo modo.

173. Quarto modo, potest aliquod corpus adhaerere uniformiter corpori proximo, et respectu illius quiescere, et non quiescere respectu universi si illud cui proximo adhaeret non uniformiter adhaereat centro, verbi gratia de homine iacente in navi: etsi in potestate corporis esset se ipsum quietare, illud corpus grave quod se ipsum finaliter quietaret in aliquo tali mobili, non autem in centro, nec mediate nec immediate, inordinate se quietaret, quia etsi quantum ex se est quietaret se propter sui firmam adhaesionem tali corpori mobili, non tamen adhaeret

móvil, no adheriría a aquello a que según su naturaleza debería adherir para que se aquietara.

174. Aplicando al propósito, en las cosas espirituales al peso del cuerpo corresponde la voluntad, porque "como por el peso el cuerpo, así el ánimo es llevado por el amor dondequiera que es llevado", según San Agustín en el V *De la ciudad*, cap.28. El centro que por su naturaleza aquieta acabadamente es el fin último; por lo cual dice con verdad aquel sabio que "Dios es una esfera intelectual, cuyo centro en todas partes y la circunferencia en ninguna". A este centro adhiere la voluntad divina primeramente y por sí, porque no adhiere por participación de cualquier otra cosa distinta de sí, inmovible y necesariamente, porque esta voluntad ama aquel sumo bien perfectísima y necesariamente, no por hábito ni por acto diferente, ni en virtud de alguna causa superior.

175. En el segundo grado está la voluntad creada bienaventurada, la cual no primeramente, sino participando de Dios, pero por sí, porque por forma suya intrínseca adhiere firmemente a este bien, y esto porque está hecha como intrínseca a la voluntad que descansa primeramente, porque permanece siempre en su beneplácito.

illi cui secundum naturam suam adhaerere deberet ut quietaretur.

174. Ad propositum applicando, ponderi corporis correspondet voluntas in spiritualibus, quia "sicut pondere corpus, sic animus amore fertur quocumque fertur", secundum Augustinum [5] V *De civitate* cap.28. Centrum quod ex natura sua est ultimate quietativum, est finis ultimus; unde ait ille sapiens [6] quod "Deus est sphaera intellectualis, cuius centrum ubique et circumferentia nusquam" [7]—secundum veritatem. Huic centro voluntas divina primo et per se, quia non participatione cuiuscumque alterius a se, immobiliter et necessario adhaeret, quia ista voluntas, non per habitum, nec per actum differentem, nec in virtute alicuius causae superioris, perfectissime et necessario amat illud bonum summum.

175. In secundo gradu est voluntas creata beata, quae non primo sed participando a Deo, per se tamen, quia per formam suam intrinsecam, adhaeret firmiter huic bono, et hoc quia facta est quasi intrinseca voluntati primo quiescenti, quia in eius beneplacito semper manens.

[5] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.28 (PL 41,342; CSEL XL pars I 555,1-2): "Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur".

[6] PS.-HERMES TRISMEGISTUS, *Liber XXIV philosophorum* prop.2 (ed. BAEUMKER in BGPM XXV 208): "Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam".

[7] Cf. ALANUS DE INSULIS, *Regulae de sacra theol.* reg.7 (PL 210,627).

176. En el tercer grado está la voluntad del justo viador, el cual, aunque se apoya en la voluntad divina y mediante ella en el sumo bien, en el que descansa la misma voluntad, no adhiere, sin embargo, firme e inmoviblemente al beneplácito de la misma voluntad; por lo cual ahora adhiere a aquel bien, y ahora se aparta de él.—Pero aquí hay una desemejanza con el tercer miembro en los cuerpos; porque allí, permaneciendo la forma por la que el cuerpo está en reposo, puede no reposar el mismo, pero aquí se pone que la forma por la cual descansa se destruye juntamente con el apartamiento de la voluntad del centro.

177. En el cuarto grado está el que peca mortalmente, el cual, aunque en cuanto es de parte de la voluntad que se aquieta, adhiere vehementemente a algo distinto de Dios, de tal manera que ni mediante ello ni inmediatamente adhiere a Dios, no puede aquietarse simplemente de parte del objeto; más aún, así como el que está en reposo respecto de la nave y no respecto del centro no está en reposo simplemente, porque no lo está respecto del último quiescente en el universo, del mismo modo la voluntad que se aquieta a sí misma cuanto puede en un objeto distinto de Dios no se aquieta simplemente, porque no se aquieta respecto de aquello que es en el universo lo que acabada y perfectísimamente aquieta la voluntad. Lo que es patente también, porque la voluntad nunca se sacia allí, por más

176. In tertio gradu est voluntas iusti viatoris, qui licet innitatur divinae voluntati et mediante illa bono summo, in quo quiescit ipsa voluntas, non tamen firmiter et immobiliter adhaeret beneplacito ipsius voluntatis; unde nunc adhaeret illi bono, et nunc avertitur ab illo bono.—Sed hic est quoddam dissimile tertio membro in corporibus[8]; quia ibi manente forma qua corpus quiescit potest ipsum non quiescere, hic autem ponitur forma qua quiescit destrui simul cum aversione voluntatis a centro.

177. In quarto gradu est peccans mortaliter, qui licet quantum est ex parte actus voluntatis se quietantis vehementer inhaereat alicui alii a Deo, ita quod nec mediante illo nec immediate inhaereet Deo, tamen ex parte obiecti non potest simpliciter quietari; immo sicut quiescens respectu navis et non respectu centri non quiescit simpliciter, quia non respectu ultimi quiescentis in universo, ita voluntas quietans se quantum potest in aliquo obiecto alio a Deo non simpliciter quietatur, quia non respectu eius quod est in universo ultimate et perfectissime quietativum voluntatis. Quod etiam patet, quia voluntas ibi

[8] Cf. supra n.172.

firmemente que se sumerja en ello amándolo por razón de sí.

178. Por lo expuesto digo a las cuestiones propuestas que fruir o dice delectación o dice acto de adhesión al objeto por sí, al cual acto acompaña la quietación de la delectación, o que es la misma delectación o quietación, es decir, el acto que termina acabadamente la potencia, en cuanto la potencia se termina a sí misma por su acto; de manera que, si la fruición dice acto, no parece ser de su razón el que aquiete la potencia, en cuanto es de parte del objeto, sino en cuanto es de parte de la potencia, que adhiere a algún objeto por sí: de modo que la voluntad divina fruye simple y necesariamente, por sí y primeramente; la voluntad creada bienaventurada fruye simplemente, y perpetuamente y por sí, pero no primeramente; la voluntad justa del viador fruye simplemente y por sí, pero no inmoviblemente, ni primeramente. La voluntad del que peca mortalmente fruye simplemente, porque, en cuanto de parte de la voluntad, se aquietaría a sí misma, y se aquieta, en el objeto que ama por sí; pero no se aquieta a sí misma simplemente, en cuanto es de parte del objeto, ni requiere esto el fruir, pero porque el objeto no es quietativo tanto como la potencia se aquieta a sí misma en él por su acto, es fruición desordenada.

numquam satiatur, quantumcumque firmiter se immergat in illud propter se amando.

178. Ex his ad propositas quaestiones dico quod frui vel dicit delectationem, vel dicit actum inhaerendi obiecto propter se, quem concomitatur quietatio delectationis, sive qui est ipsa delectatio vel quietatio, hoc est actus ultimate terminans potentiam in quantum potentia se ipsam terminat actu suo; ita quod de ratione fruitionis si dicit actum, non videtur esse quod ipsa quietet potentiam in quantum est ex parte obiecti, sed in quantum est ex parte potentiae, alicui obiecto propter se inhaerentis: ita quod voluntas divina simpliciter fruitur, et necessario, et per se, et primo; voluntas autem creata beata fruitur simpliciter, et perpetuo, et per se, sed non primo; voluntas viatoris iusta fruitur simpliciter, et per se, sed non immobiliter, neque primo. Voluntas peccantis mortaliter fruitur simpliciter, quia quantum est ex parte voluntatis se ipsam quietaret, et quietat, in obiecto quod propter se amat; sed non simpliciter quietat quantum est ex parte obiecti, nec frui illud requirit, sed quia obiectum non est quietativum sicut potentia actu suo se quietat in eo, ideo est fruitio inordinata.

179. Pero entonces se duda de qué objeto fruye el que peca mortalmente, si de su acto o del objeto de su acto.

Respondo: digo que comúnmente fruye de sí mismo, porque el objeto de su acto lo ama con amor de concupiscencia. En efecto, a todo amor de concupiscencia precede el amor de amistad y, por consiguiente, ama alguna otra cosa con amor de amistad, y esa otra cosa es él mismo, a quien como amado con amor de amistad desea aquel objeto. Por lo tanto, no fruye del objeto de su acto, ni, por consiguiente, del mismo acto, sobre el cual no es necesario que se refleje primeramente. Tal es la sentencia de San Agustín en el *De la ciudad de Dios*, cap.28 o último, *a:* "Dos ciudades nacieron de dos amores: la ciudad del diablo del amor de sí hasta el desprecio de Dios, la ciudad de Dios del amor de Dios hasta el desprecio de sí", y en *Sobre el Génesis*, libro XI, cap.8 *d*. Así, pues, la primera raíz allí es que quien peca fruye de por sí.

180. A la penúltima cuestión puede decirse que el apetito sensitivo, aunque de algún modo adhiera alguna cosa por sí, esto es, no por otro negativamente, porque no es propio de él referir a otra cosa, pero no contrariamente, porque no es apreciado el objeto como no-referible a otra

179. Sed tunc est dubitatio, quo obiecto peccans mortaliter fruitur, scilicet an actu suo, an obiecto sui actus.

Respondeo: dico quod communiter fruitur se ipso, quia obiectum sui actus amat amore concupiscentiae. Quia omnem amorem concupiscentiae praecedit amor amicitiae, et per consequens aliquid aliud amat amore amicitiae, illud aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiae concupiscit illud obiectum. Non ergo fruitur obiecto sui actus, nec per consequens ipso actu, super quem non oportet primo reflecti. Haec est sententia Augustini [9] *De civitate Dei* libro XIV cap.28 sive ultimo, *a:* "Duas civitates fecerunt duo amores: civitatem diaboli amor sui usque ad contemptum Dei, civitatem Dei amor Dei usque ad contemptum sui", et *Super Genesim* libro XI cap.8 *d*. Igitur prima radix ibi est, quod peccans fruitur se [10].

180. Ad quaestionem paenultimam [11] dici potest quod appetitus sensitivus licet aliqualiter alicui inhaereat propter se, id est non propter alterum negative, quia non est eius referre ad aliud, non tamen contrarie, quia non appretiatur obiectum

[9] AUGUST., *De civ. Dei* XIV c.28 (PL 41,436; CSEL XL pars II 56,30-57,1). *9-10* AUGUST., *De Gen. ad litt.* XI c.15 n.20 (PL 34,437); CSEL XXVIII pars II 347,27-347,17).

[10] Cf. THOMAS, *S. theol.* I-II q.77 a.4 (VII 66*a-b*).

[11] Cf. supra n.166.

cosa; por eso se dice abusivamente que fruye por razón de la no-relación, pero no propiamente, porque no adhiere irreferiblemente. Del mismo modo, no adhiere con el amor, porque no es propiamente de él el amar. De la misma manera no adhiere propiamente, porque no se aplica al objeto, sino que es como fijado por la fuerza del objeto, porque no conduce, sino que es conducido, según el Damasceno, cap.19. Y siguiendo la parábola ya dicha de la quietación de los cuerpos, podría decirse que el apetito sensitivo se asemeja al hierro como fijado al diamante por la fuerza del diamante que lo atrae, y así no aquietado en el centro ni mediata ni inmediatamente, ni en otra cosa alguna, por aquella fuerza que sería quietativa en el centro, o intrínseca quietativa en alguna cosa como en el centro, sino sólo por la fuerza de un quietante extrínseco. Así aquí, la fuerza del objeto aquieta, pero no aquella intrínseca quietativa en el centro o como en el centro, la cual es sola la libertad, que no conviene al apetito sensitivo.

181. Respecto a la última cuestión, es patente de lo que queda dicho. Porque si se niega que el apetito sensitivo fruye propiamente, el cual, sin embargo, conviene con la voluntad, de la que es propio fruir, más que

ut non-referibile ad aliud; ideo abusive dicitur frui propter non-relationem, non tamen proprie, quia non irreferibiliter inhaeret. Similiter nec amore inhaeret, quia eius proprie non est amare. Similiter nec proprie inhaeret, quia non se applicat obiecto, sed quasi infigitur vi obiecti, quia non ducit, sed ducitur, secundum Damascenum [12] cap.19. Et sequendo dictam parabolam de quietatione corporum [13], posset dici quod appetitus sensitivus assimilatur ferro quasi infixo adamanti vi adamantis attrahentis, et sic nec in centro mediate nec immediate quietato, nec in aliquo alio, vi illa quae esset quietativa in centro, vel intrinseca quietativa in aliquo quasi in centro, sed tantum vi extrinseci quietantis. Ita hic, vis obiecti quietat, non autem illa intrinseca quietativa in centro vel quasi in centro, quae es quasi sola libertas, quae non convenit appetitui sensitivo [14].

181. Ad ultimam quaestionem [15] patet ex his. Quia si ab appetitu sensitivo negatur frui proprie, qui tamen magis convenit cum voluntate cuius est frui quam appetitus naturalis, quia

[12] DAMASC., *De fide orth.* II c.22 (PG 94,946).

[13] Cf. supra n.173.

[14] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* IX q.5 in corp. (f.361G-H); IV q.11 in corp. (f.101 O); GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VIII q.16 in corp. (ed. HOFFMANS in PhB IV 146.158).

[15] Cf. supra n.168.

el apetito natural, porque el acto del apetito sensitivo sigue el acto de conocer como el acto de la voluntad—pero no así el acto del apetito natural, si algún acto es de él—, síguese que al sujeto que tiene sólo el apetito natural no le conviene el fruir propiamente, ni siquiera de la manera abusiva como conviene al apetito sensitivo.

II. Respuesta a los argumentos principales

182. A los argumentos. Al de la primera cuestión digo como se ha dicho antes en la cuestión primera de esta distinción, artículo cuarto, a saber, que la razón de fin no es la razón propia de lo fruible, sino la razón de aquel bien absoluto, al que compete la razón de fin. Por tanto, aunque Dios no sea fin de sí, es respecto de su voluntad aquel objeto absoluto, al que puede competer la razón de fin, porque es el sumo bien; pero no puede competerle la razón de fin respecto de sí (como tampoco es fin respecto de sí), sino respecto de todos los fruibles, como lo son todos los bienes ordenables a otro.

Si se objeta, cómo, pues, se dice que Dios obra por el fin, y también que un agente superior tiene un fin superior, respondo: respecto de ninguna cosa es causa final alguna si respecto de ella no es causa eficiente, porque la causalidad de la causa final es mover al eficiente a obrar; por tanto, de Dios inefectible nada es causa final. Pero aquello primero que se dice vulgarmente debe entenderse en el sentido de que obra por el fin del efecto; mas no por el fin de sí, porque no es la causa agente de sí. Del mismo modo, lo segundo que se dice debe entenderse del fin del efecto, porque el agente superior ordena no a sí, sino su efecto a un fin más universal; y así aquel fin superior es del agente no como fin de él, sino fin al que ordena lo que hace.

183. Al argumento de la segunda cuestión digo que, además del acto de deseo que es respecto de lo que no se tiene, con el que el viador justo apetece a Dios para sí con acto de concupiscencia, tiene el justo otro acto de amistad, queriendo para Dios en sí el bien, y este acto de amistad es fruición, pero no aquel que es de deseo; y este segundo es propiamente caridad, pero no el primero, que es acto de desear, como se dirá en el tercer libro, distinción 26. Por tanto, la mayor es falsa.

184. Respecto al primer argumento de la tercera cuestión, puede exponerse la mayor, porque lo que adhiere a

actus appetitus sensitivi sequitur actum cognoscendi sicut actus voluntatis—non sic autem actus appetitus naturalis, si quis actus est eius—sequitur quod habenti solum appetitum naturalem non conveniat frui proprie, immo nec sic abusive sicut convenit appetitui sensitivo.

II. Ad argumenta principalia

182. *Ad argumenta.* Ad illud primae quaestionis [16] dico sicut dictum est quaestione prima huius distinctionis articulo quarto [17], quod ratio finis non est propria ratio fruibilis, sed ratio illius boni absoluti, cui competit ratio finis. Licet igitur Deus non sit finis sui, tamen respectu suae voluntatis est obiectum illud absolutum, cui nata est competere ratio finis, quia est summum bonum; non tamen potest sibi competere ratio finis respectu sui (sicut nec respectu sui est finis), sed respectu omnium fruibilium, qualia sunt omnia bona ordinabilia ad aliud.

Si obiiciatur, quomodo igitur Deus dicitur agere propter finem, et etiam quod superioris agentis est superior finis, respondeo: respectu nullius est causa finalis aliqua nisi respectu eius sit causa efficiens, quia causalitas causae finalis est movere efficiens ad agendum; Dei igitur inefectibilis nihil est causa finalis. Sed illud primum dictum vulgariter debet intelligi, quod agit propter finem effectus; non autem propter finem sui, quia non est agens sui. Similiter secundum dictum debet intelligi de fine effectus, quia agens superius ordinat non se sed effectum suum ad finem universaliorem; et ita ille finis superior est agentis, non ut finis eius, sed ad quem ordinat illud quod agit.

183. Ad argumentum secundae quaestionis [18] dico quod praeter actum desiderii qui est respectu non habiti, quo viator iustus appetit Deum sibi actu concupiscentiae, habet iustus alium actum amicitiae, volendo Deo in se bene esse, et hic actus amicitiae est fruitio, non autem ille qui est desiderii; et iste secundus proprie est caritatis, non autem primus, qui est actus desiderandi, sicut dicetur in tertio libro distinctione 26 [19]. Maior igitur est falsa.

184. Ad primum argumentum tertiae quaestionis [20] potest exponi maior, quia inhaerens mobili non quiescit simpliciter,

[16] Cf. supra n.159.
[17] Cf. supra n.17.
[18] Cf. supra n.161.
[19] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III *Suppl.* d.26 q. un. n. [17].
[20] Cf. supra n.163.

una cosa movible no descansa simplemente, aunque en cuanto es de su parte se aquiete en ella, y así se ha de conceder la conclusión, porque quien peca mortalmente no se aquieta simplemente, aunque, en cuanto es de su parte aquietarse acabadamente con su acto, se aquiete en lo movible. Si se añade que nada fruye de alguna cosa sin que se aquiete en ella simplemente, se ha de negar, pero hay que añadir: "sin que se aquiete en cuanto es de parte de su acto", a saber, con el que adhiere al objeto; y también: "en cuanto es de parte del objeto", en la fruición ordenada. Y no debe entenderse aquí la quietación suma, porque a toda quietación de la vía o de esta vida sigue una mayor de la patria, sino por razón del acto irreferible que acepta el objeto.

185. Al segundo argumento, puede negarse la mayor, porque, aun cuando nadie fruya con amor ordenado sino de aquello de que no quiere que alguno use sino que fruya, bien puede alguno fruir con amor desordenado de lo que no quiere que otro fruya, sino que sólo use, o no amar de ninguna manera aquello, como aparece de la celotipia desordenada.—A la prueba de la mayor se puede decir que, si bien el que fruye aprecia lo fruible como sumo bien, no quiere que sea apreciado así por todos cuando fruye desordenadamente; por tanto, no se sigue: "quiere que aquello sea el sumo bien o lo ama como sumo bien, luego quiere que otros lo amen así".

Puede responderse de otro modo negando la menor.—A la prueba "quiere que lo fruible sea, luego quiere que sea por Dios", no se sigue. Tampoco se sigue: "quiere que aquello sea por Dios, luego quiere que Dios use de aquel acto". Y la causa del defecto de las dos consecuencias es porque no es necesario que quien quiere el antecedente quiera el consiguiente cuando el consiguiente no se incluye por sí en el antecedente, sino que se sigue sólo por lugar extrínseco. Así es en el propósito.

186. Respecto de la autoridad de San Agustín en favor de la cuarta cuestión, es patente que debe ser expuesta de la fruición abusiva, o sea, extendiendo el nombre de fruición, porque el apetito sensitivo no refiere, entendiendo negativamente, no contrariamente, porque no adhiere al objeto como a irreferible, puesto que, si bien a irreferible por sí, esto se debe a la impotencia natural en él, no a la bondad objetiva o en la aceptación de la potencia. De la diferencia entre estas cosas, a saber, no-referirse negativamente, contrariamente y privativamente, se dirá en el libro segundo, distinción 41.

licet quantum est ex parte sui se quietet in illo, et ita concedenda est conclusio, quia peccans mortaliter non simpliciter quietatur, licet quantum est ex parte sui, actu suo quietare ultimate, se quietet in mobili. Si addatur quod nihil fruitur aliquo nisi simpliciter quietetur in illo, negandum est, sed oportet addi: 'nisi quietetur quantum est ex parte actus ipsius', quo scilicet inhaeret obiecto; et etiam: 'quantum est ex parte obiecti', in fruitione ordinata. Neque debet hic intelligi quietatio summa, quia omni quietatione viae sequitur maior patriae, sed propter actum irreferibilem acceptantem obiectum.

185. Ad secundum [21] potest maior negari, quia licet amore ordinato nullus fruatur aliquo nisi quo non vult aliquem uti sed frui, tamen amore inordinato potest bene aliquis frui quo non vult alium frui sed tantum uti, vel illud nullo modo amare, sicut apparet de zelotypia inordinata.—Ad probationem maioris potest dici quod licet fruens appretietur fruibile sicut summum bonum, non tamen vult illud ab omnibus sic appretiari quando inordinate fruitur; non ergo sequitur: 'vult illud esse summum bonum vel amat illud quasi summum bonum, ergo vult alios sic amare illud'.

Aliter potest responderi negando minorem.—Ad probationem, cum dicitur 'vult fruibile esse, ergo vult illud esse a Deo', non sequitur. Nec etiam sequitur: 'vult illud esse a Deo, ergo vult Deum uti actu illo'. Et causa defectus utriusque consequentiae est, quia non oportet volentem antecedens velle consequens quando consequens non includitur per se in antecedente sed tantum sequitur per locum extrinsecum. Ita est in proposito.

186. Ad auctoritatem Augustini pro quarta quaestione [22] patet quod exponenda est eius auctoritas de fruitione abusiva, sive extendendo nomen fruitionis, quia appetitus sensitivus non refert intelligendo negative, non contrarie, quia non inhaeret obiecto tamquam irreferibili [23], quia, licet irreferibili a se, hoc est impotentiae naturalis in ipso, non bonitatis obiective vel in acceptatione potentiae. De differentia istorum, scilicet non-referri negative, contrarie et privative, dicetur libro secundo distinctione 41 [24].

[21] Cf. supra n.164.

[22] Cf. supra n.166.
[23] Cf. supra n.180.
[24] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.41 q. un. n. [3].

187. Al argumento de la cuestión última, es manifiesto que, aun cuando el apetito natural adhiera a algo por sí negativamente, no adhiere contrariamente la mayor parte de las veces, y si alguna vez contrariamente, no adhiere con el amor; ni adhiere tampoco propiamente, sino que por el mismo dador de la naturaleza es como fijado o pegado al objeto mismo, no ciertamente por un acto elícito distinto de la naturaleza, como es en el apetito aun sensitivo, sino por la inclinación habitual de la naturaleza. Por lo cual, como queda dicho, el fruir le conviene menos que al apetito sensitivo, que adhiere por acto elícito como a objeto ya conocido, pero no libremente; mas el apetito natural se inclina perpetuamente sin ningún conocimiento.

De lo dicho acerca del fruir y especialmente en la cuestión tercera de esta distinción (a saber, si el fruir es acto elícito por la voluntad, o pasión recibida en la voluntad, es decir, la delectación), puede declararse el usar, que es un acto más imperfecto de la voluntad, ordenado al fruir como a acto más perfecto de la misma potencia.

187. Ad argumentum quaestionis ultimae [25] patet quod licet appetitus naturalis alicui inhaereat propter se negative, non tamen contrarie ut in pluribus, et si quandoque contrarie, non tamen amore inhaeret; nec etiam proprie inhaeret, sed ab ipso dante naturam quasi infigitur ipsi obiecto, non quidem per actum elicitum alium a natura, sicut est in appetitu etiam sensitivo, sed per inclinationem habitualem naturae. Unde, sicut dictum est [26], minus sibi convenit frui quam appetitui sensitivo, qui per actum elicitum quasi obiecto iam cognito inhaeret, sed non libere; appetitus autem naturalis sine omni cognitione perpetuo inclinatur.

Ex dictis de frui, et specialiter in quaestione tertia huius distinctionis (scilicet 'utrum frui sit actus elicitus a voluntate, vel passio recepta in voluntate, puta delectatio' [27]), patere potest de uti, qui est actus voluntatis imperfectior, ad frui sicut ad actum perfectiorem eiusdem potentiae ordinatus.

[25] Cf. supra n.168.
[26] Cf. supra n.181.
[27] Cf. supra n.62-76.

DISTINCION SEGUNDA DEL COMENTARIO

DISTINCION SEGUNDA

PARTE PRIMERA

Del ser de Dios y de su unidad

CUESTION I

Se inquiere si entre los seres hay un ser infinito, actualmente existente

1. Acerca de esta distinción segunda investigo primero los problemas referentes a la unidad de Dios y, ante todo, si entre los seres hay alguno infinito, existente en acto.

Y que no existe, se arguye del modo siguiente:

Si uno de los contrarios fuese infinito en acto, el otro no existiría en la naturaleza. Luego si existiese un bien infinito en acto, nada malo existiría en el universo.

PARS PRIMA

De esse Dei et eius unitate

QUAESTIO I

Utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum

1. Circa secundam distinctionem quaero primo de his quae pertinent ad unitatem Dei, et primo, utrum in entibus sit aliquid exsistens actu infinitum [1].

Quod non, sic arguitur:

Si unum contrariorum esset actu infinitum, nihil sibi contrarium esset in natura; ergo si aliquod bonum sit actu infinitum, nihil mali esset in universo [2].

---

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 1 q.1; *Rep.* I A d.2 pars 1 q.1-3.
[2] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.21 q.1 arg.2 (I f.123A).

2. Se responde que la premisa mayor es verdadera de los contrarios formalmente, pero que lo malo no es formalmente contrario a Dios.

3. Por el contrario: esta distinción entre contrario formalmente y contrario virtualmente no sirve. Si uno de los contrarios es infinito, no admite nada contrario a su efecto, pues su poder infinito lo destruiría. Luego la mayor es verdadera tanto del contrario virtual como del formal. Ejemplo: si el calor del sol fuese infinito virtualmente, no dejaría nada frígido en el mundo, exactamente como si fuese infinito formalmente.

4. Además, un cuerpo infinito no tolera la coexistencia de otro cuerpo; luego tampoco el ser infinito tolera la coexistencia de otro ser. La consecuencia se prueba: 1) como la dimensión repugna a la dimensión, así la actualidad, parece, repugna a la actualidad; 2) como un cuerpo distinto del infinito constituiría con él algo mayor que el infinito, así, parece, un ser distinto del infinito constituiría con él un todo mayor.

5. Además, lo que está "aquí", y no en otro lugar, es finito respecto del lugar; y lo que existe "ahora", y no en otro tiempo, es finito respecto del tiempo; y dígase lo mismo de los demás predicamentos. Lo que hace "esto",

2. Respondetur[3] quod maior est vera de contrariis formaliter; sed nihil malum contrariatur Deo formaliter.

3. Contra: sive formaliter sive virtualiter contrarietur, si est infinitum, nihil patitur contrarium sui effectus, quia propter infinitam virtutem destruet omne incompossibile suo effectui. Est ergo maior vera de contrario virtualiter sicut formaliter. Exemplum: si sol esset infinite calidus virtualiter, nihil relinqueret frigidum in universo, sicut nec si esset infinite calidus formaliter.

4. Item, corpus infinitum nullum aliud corpus secum compatitur[4], igitur nec ens infinitum aliud ens cum eo[5]. Probatio consequentiae, tum quia sicut repugnat dimensio dimensioni, ita videtur actualitas actualitati repugnare; tum quia sicut corpus aliud ab infinito faceret cum illo aliquid maius infinito, ita ens aliud ab infinito videtur facere aliquid maius infinito.

5. Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum respectu ubi, et quod nunc est ita quod non alias, est finitum respectu quando, et sic de singulis. Quod ita agit hoc quod

[3] Henricus Gand., *Summa* a.21 q.1 ad 2 (I f.123D).
[4] Cf. Aristot., *Physic.* III t.43 (Γ c.5,204*b*19-22).
[5] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.44 q.1 arg.4 (II f.11A).

sin hacer otra cosa, es finito en acción; luego lo que es "este algo" sin ser otro, es finito en entidad. Dios es sumamente "éste" porque es singular. Luego no es infinito.

6. Además, según el libro VII *De los Físicos,* si existiese un poder infinito, movería en no-tiempo. Pero no es posible mover en no-tiempo; si lo fuera, habría movimiento en un instante. Luego ningún poder es infinito.

7. Por el contrario:

En el mismo libro VIII, el Filósofo prueba que el primer motor tiene poder infinito, porque mueve con movimiento infinito. Esta conclusión no sólo se refiere a la infinidad de duración, pues el Filósofo prueba que el poder infinito, precisamente por ser infinito, no puede darse en magnitud; y según él, no repugna que se dé en magnitud un poder infinito en duración; lo puso en el cielo.

8. Además, dice el salmo: *Grande es el Señor y sumamente laudable.*

non aliud, est finitum quantum ad actionem, ergo quod est ita hoc aliquid quod non aliud, est finitum secundum entitatem; Deus est summe hoc, quia ex se singularitas; ergo non es infinitus.

6. Item, VIII *Physicorum*[6], virtus infinita si esset, moveret in non-tempore; nulla virtus potest movere in non-tempore, quia si sic, motus esset in instanti; ergo nulla est infinita[7].

7. Contra:

Ibidem Philosophus[8], VIII *Physicorum,* probat primum movens esse potentiae infinitae, quia movet motu infinito. Sed haec conclusio non potest intelligi tantum de infinitate durationis, quia propter infinitatem potentiae probat quod non possit esse in magnitudine[9]; non repugnat autem magnitudini, secundum eum, quod in ea sit potentia infinita secundum durationem[10], sicut poneret de caelo.

8. Item, in Psalmo[11]: *Magnus Dominus et laudabilis nimis.*

[6] Aristot., *Physic.* VIII t.79 (Θ c.10,266*a*24-266*b*6).
[7] Cf. ib. a.35 q.6 arg.2 (I f.226A).
[8] Ib. t.78 (p.266*a*10-24); t.80 (p.266*b*6-20); t.86 (p.267*b*17-26).
[9] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.35 q.6 in corp. (I f.228R-T).
[10] Aristot., *De caelo* I t.20 (A c.3,270*a*12-13); t.120-121 (c.12,281*b* 18-282*a*4); II t.28 (B c.4,287*a*23-24): "caeli latio... est sola continua et regularis et sempiterna"; t.40 (c.6,289*a*8-9): "caelum... ingenitum et sempiternum"; *Metaph.* IX t.17 (Θ c.8,1050*b*22-24): "semper agit sol et astra et totum caelum. Non est timendum nequando stent, quod timent qui de natura".
[11] **Ps. 47,2; 144,3.**

9. Además, el Damasceno, libro I, capítulo 4, escribe: "Es piélago", etc.

CUESTION II

Se inquiere si la existencia de un ser infinito es conocida por sí

10. Se inquiere si la proposición: "El infinito es", "Dios es", es conocida por sí.

Parece que es conocida por sí:

El Damasceno, en el libro I, capítulo 1, escribe: "El conocimiento de que Dios existe es naturalmente inserto a todos". Pero aquello cuyo conocimiento está inserto en todos es conocido por sí, como consta del libro II de la *Metafísica*, donde se dice que los primeros principios, que son como la puerta, son conocidos por sí. Luego, etc.

11. Además, la proposición "el ser, mayor que el cual no puede concebirse, existe", es conocida por sí. Pero Dios es tal ser, según Anselmo, *Proslogio*, capítulo 5. Luego, etc. Además, tal ser no es algo finito. Luego es infinito.—Se prueba la mayor: Lo opuesto a su predicado repugna a su sujeto; pues si no existe en realidad, no es el ser mayor que el cual no cabe concebir; si existiese en realidad, sería mayor que si sólo existiese en el entendimiento.

12. Además, la proposición "la verdad existe" es conocida por sí. Pero Dios es verdad. Luego la proposición "Dios existe" es conocida por sí. Prueba de la premisa mayor: Se sigue de su opuesta, pues si no existe ninguna verdad, es verdad que ninguna verdad existe. Luego alguna verdad existe.

13. Además, las proposiciones que son necesarias de algún modo por ser sus términos necesarios en algún modo, es decir, las proposiciones que son necesarias en el entendimiento, son conocidas por sí; tales son los primeros principios, que son evidentes por sus términos, y sólo tienen ser en el entendimiento. Luego mucho más será conocida por sí la proposición que es necesaria por ser sus términos simplemente necesarios, como la proposición "Dios existe". La proposición asumida es evidente, porque la necesidad de los primeros principios y su cognoscibilidad no se basa en la existencia de lo expresado por sus términos, sino sólo en la conexión de éstos en el entendimiento que los concibe.

9. Item, Damascenus [12] libro I cap.4: "Est pelagus", et cetera [13].

QUAESTIO II

Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum

10. Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum, ut Deum esse [1].

Quod sic, videtur:

Damascenus [2] libro I cap.1: "Eius quod est esse Deum, cognitio omnibus naturaliter est inserta"; sed illud est per se notum cuius notitia omnibus est inserta, sicut patet in II *Metaphysicae* [3], quod prima principia, quae sunt quasi ianua, sunt per se nota; ergo, etc.

11. Praeterea, quo maius nihil cogitari potest, illud esse per se notum est; Deus est huiusmodi, secundum Anselmum [4], *Proslogion*, cap.5; ergo, etc. Illud etiam non est aliquod finitum, ergo infinitum.—Probatur maior, quia oppositum praedicati repugnat subiecto: si enim non est, non est quo maius cogitari non potest, quia si esset in re, maius esset quam si non esset in re sed in intellectu.

12. Item, veritatem esse est per se notum; Deus est veritas; ergo Deum esse est per se notum. Probatio maioris, quia sequitur ex suo opposito: si enim nulla veritas esset, ergo verum est nullam veritatem esse; ergo veritas est [5].

13. Item, propositiones habentes necessitatem secundum quid ex terminis habentibus entitatem secundum quid, scilicet ex hoc quod sunt in intellectu, sunt per se notae, sicut prima principia, quae sunt per se nota ex terminis habentibus esse in intellectu; ergo multo magis erit per se nota quae habet necessitatem ex terminis simpliciter necessariis, qualis est illa 'Deus est'. Assumptum patet, quia necessitas primorum principiorum et noscibilitas eorum non est propter exsistentiam terminorum in re, sed tantum propter conexionem extremorum ut est in intellectu concipiente.

[12] DAMASC., *De fide orth.* I c.9 (PG 94,835): "Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus, complexu suo ipse [Deus] continet".

[13] Pro n.1-9 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.44-50.

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 1 q.2.

[2] DAMASC., *De fide orth.* I c.1 (col.790): "Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo [Deo] naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat".

[3] ARISTOT., *Metaph.* II t.1 (α c.1,993b4-5).

[4] ANSEL., *Proslog.* c.5 (PL 158,229; ed. SCHMITT I 104): "Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari?"

[5] Cf. AUGUST., *Soliloq.* II c.2 n.2; c.15 n.28 (PL 32,886.988).

14. Por el contrario:
Lo que es conocido por sí no puede ser negado por nadie. Pero *dijo el necio en su corazón, no hay Dios,* etc.

I. Respuesta a la cuestión segunda

15. Como, según el Filósofo, II *Metafísica,* "es absurdo inquirir simultáneamente sobre la ciencia y el modo de conocer", respondo primero a la cuestión segunda, que inquiere sobre el modo de conocer la proposición "Dios existe". Para su solución, doy primero la noción de proposición conocida por sí.

En esta expresión "proposición conocida por sí", las palabras "por sí" no excluyen toda causa, no excluyen el conocimiento de sus términos, pues ninguna proposición es conocida si no son conocidos sus términos; ni los primeros principios los conocemos sino en cuanto conocemos sus extremos. Lo que la proposición conocida por sí excluye es toda causa y razón extrínseca a la concepción de sus tér-

14. Contra:
Per se notum negari non potest a mente alicuius [6]; sed: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus* [7], etc.

I. Ad secundam quaestionem

15. Quia secundum Philosophum [8] II *Metaphysicae* "absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi", primo respondeo ad secundam quaestionem, quae inquirit de modo cognoscendi istam 'Deus est'. Et quantum ad solutionem suam, primo assigno rationem propositionis per se notae, et dico sic:

Cum dicitur propositio per se nota, non excluditur per 'per se' quaecumque causa, quia non excluduntur termini propositionis; nulla enim propositio nota est exclusa notitia terminorum. Igitur propositio per se nota non est exclusiva notitiae terminorum, quia prima principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus [9], sed excluditur quaecumque causa et ratio quae est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notae. Dicitur igitur propositio per se nota, quae

[6] Cf. Aristot., *Metaph.* IV t.9 (Γ c.3,1005*b*29-32): "impossibile simul existimare eundem esse et non esse idem; simul enim habebit contrarias opiniones qui de hoc est mentitus".
[7] Ps. 13,1; 52,1.
[8] Aristot., *Metaph.* II t.15 (α c.3,995*a*13-14).
[9] Cf. Aristot., *Anal. post.* I c.3 [t.6] (A c.3,72*b*23-25).

minos. Es, por consiguiente, proposición conocida por sí la que es evidentemente verdadera por sus propios y solos términos.

16. Ulteriormente se pregunta: ¿Cuáles son los términos propios por los que la proposición debe ser evidente? Uno de los términos es la definición y el otro lo definido, ya se tomen los términos por voces significativas, ya por conceptos significados.

17. Lo pruebo por los *Analíticos posteriores,* libro I, donde consta que "lo que es" uno de los extremos, o su definición, es el medio en la demostración. Luego la otra premisa sólo diferirá de la conclusión como lo definido difiere de la definición. Pero la premisa es un principio conoido por sí, y la conclusión no lo es, pues es demostrada. Luego en la proposición conocida por sí, el concepto de la definición es distinto del concepto de lo definido; si fuese idéntico, habría petición de principio en la demostración perfectísima. Además, en tal caso habría sólo dos términos en la demostración, lo que es falso.

per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem [10].

16. Ulterius, qui sunt illi termini proprii ex quibus debet esse evidens?—Dico quod quoad hoc alius terminus est definitio et alius definitum, sive accipiantur termini pro vocibus significantibus sive pro conceptibus significatis.

17. Quod probo ex I *Posteriorum* [11], quia quod quid est sive definitio alterius extremi, est medium in demonstratione [12]; ergo altera praemissa non differret a conclusione nisi sicut definitum differt a definitione, et tamen praemissa est principium per se notum; conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata. Ergo quantum ad rationem propositionis per se notae, alius est conceptus definitionis a definito, quia si idem conceptus definitionis et definiti, in demonstratione potissima esset petitio principii [13]; item, tunc essent ibi tantum duo termini, quod est falsum.

[10] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.22 q.2 in corp.; q.1 in corp. (I f.130R.L).
[11] Aristot., *Anal. post.* I c.7 [t.20] (A c.6,75*a*35-37): "Propter ipsum ergo oportet et medium tertio et primum medio inesse"; ibidem (c.7,75*b* 10-11): "ex eodem enim genere necesse est ultima et media esse"; c.8 [t.22] (c.8,75*b*31-32).
[12] Cf. Aristot., *Anal. post.* II c.9 [t.10] (B c.10,94*a*11-14); c.16 [t.25] (c.17,99*a*3-4); c.17 [t.25] (p.99*a*21-22): "Est autem medium ratio primi termini".
[13] Cf. Aristot., *Topic.* VIII c.11 (Θ c.13,162*b*-163*a*1).

18. En segundo lugar, ello se prueba por Aristóteles, *Física*, libro I. Los nombres, dice, son respecto de la definición lo que el todo respecto de las partes, es decir, el nombre confuso es conocido antes que la definición; pero el nombre dice confusamente lo que la definición, al dividir el todo en sus elementos, expresa distintamente. Luego el concepto de quididad dado confusamente por el nombre es conocido antes naturalmente que el concepto de la misma quididad expresado distintamente por la definición; y, por lo tanto, hay dos conceptos y dos extremos.—De aquí se arguye ulteriormente: Siendo la proposición conocida por sí la que es evidentemente verdadera de sus propios términos, y siendo distintos términos el concepto claro de la quididad, expresado por la definición, y el concepto confuso de la misma quididad, expresado por el nombre, síguese que la proposición no será conocida por sí por la quididad confusamente tomada; ésta tendrá que ser distintamente concebida por la definición y así conocida.

19. Esta conclusión se prueba también del modo siguiente: En caso contrario, toda proposición que es necesaria y por sí del primer modo (por ejemplo, "el hombre

18. Hoc probatur secundo sic, per Aristotelem [14] I *Physicorum*, quod nomina sustinet ad definitionem quod totum ad partes, id est quod nomen confusum prius est notum definitione; nomen autem confuse importat quod definitio distincte, quia definitio dividit in singula [15]; ergo conceptus quiditatis ut importatur per nomen confuse, est prius notus naturaliter quam conceptus eius ut importatur distincte per definitionem, et ita alius conceptus et aliud extremum.—Ex hoc ultra: cum propositio sit per se nota quae ex propriis terminis habet evidentem veritatem, et alii termini sunt conceptus quiditatis distincte ut importatur per definitionem, et conceptus quiditatis confuse ut importatur per nomen, sequitur quod propositio non erit per se nota de quiditate confuse accepta quae non est nota nisi per definitionem eadem distincte concipiatur.

19. Haec etiam conclusio probatur, quia alias quaelibet propositio alia, quae est necessaria et per se primo modo [16] (ut haec: 'homo est animal', et 'corpus', usque ad substan-

[14] ARISTOT., *Physic.* I t.5 (A c.1,184*a*26-184*b*3): "Sustinent autem idem quodammodo hoc et nomina ad rationem. Totum enim quoddam et indistincte significat, ut puta circulus; definitio autem ipsius dividit in singularia".
[15] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.27 q.1 ad 5 (I f.162P).
[16] De primo modo dicendi "per se" cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.4 [t.9] (A c.4,73*a*34-37).

es animal", "es cuerpo", etc., hasta "es sustancia") sería conocida por sí. Pues consideradas las nociones de ambos extremos distintamente concebidos, aparece manifiesto que el *uno* incluye al otro. Parejamente, en caso contrario, en las ciencias especiales sería conocida por sí toda proposición que el metafísico, por conocer las definiciones de los extremos, pudiera tener. Pero esto no es verdad; el geómetra, por ejemplo, sólo usa de sus principios como conocidos por sí por ser evidentemente verdaderos de sus términos confusamente concebidos, por ejemplo, concibiendo confusamente la línea; es evidente para el geómetra que la línea es una longitud sin latitud, sin que todavía conciba distintamente, como lo hace el metafísico, a qué género pertenece. Proposiciones que el metafísico pudiera concebir, por ejemplo, que la línea es cuantitativa, y similares, no las tiene el geómetra por proposiciones conocidas por sí.

20. En tercer lugar, la conclusión es evidente porque la demostración de un predicado, aplicado a lo definido, es compatible con el hecho de que tal predicado sea conocido por sí por la definición.

21. Por consiguiente, es conocida por sí toda y sola

tiam), esset per se nota; nam si ratio utriusque extremi assignatur ex rationibus extremorum distincte conceptis, apparet manifeste quod unum extremum includit alterum. Similiter, alias quaelibet propositio esset per se nota in scientiis specialibus quam metaphysicus posset habere per se notam ex definitionibus extremorum, quod non est verum, quia geometer non utitur aliquibus principiis tamquam per se notis nisi quae habent evidentem veritatem ex terminis confuse conceptis, puta concipiendo lineam confuse; evidens verum est quod linea longitudo est sine latitudine [17], non concipiendo adhuc distincte ad quod genus pertinet linea, sicut considerat metaphysicus. Alias autem propositiones quas metaphysicus posset concipere, puta quod linea est quanta, et huiusmodi, tales propositiones non habet geometer per se notas.

20. Patet hoc tertio [18], quia bene stat demonstratio alicuius praedicati de definito cum hoc quod illud praedicatum sit per se notum de definitione.

21. Est ergo omnis et sola propositio illa per se nota,

[17] Cf. EUCLIDES, *Elementa* I def.2 (ed. HEIBERG I 3): "Linea autem sine latitudine longitudo".
[18] 'Primo' cf. supra n.17. 'secundo' cf. supra n.18.

aquella proposición que es o puede ser evidentemente verdadera por la concepción de los términos como tales.

22. De lo dicho aparece evidente que no hay que distinguir entre proposición conocida por sí y cognoscible por sí; son lo mismo, pues la proposición no se dice conocida por sí, por serlo por algún entendimiento (en tal caso, descartada toda intelección, ninguna proposición sería conocida por sí), sino porque puede ser evidentemente verdadera para cualquier entendimiento que conciba sus términos. Aunque ningún entendimiento conciba los términos ni, por lo mismo, la proposición, ésta no deja de ser conocida por sí; en este sentido hablamos de proposición conocida por sí.

23. De lo dicho aparece claro también que no hay distinción entre proposición autoevidente en sí y nosotros; toda proposición que en sí es autoevidente, aunque no sea conocida en acto, es, en cuanto depende de sus términos, evidentemente verdadera y conocida para todo entendimiento; basta concebir sus términos.

24. Tampoco vale la distinción entre proposiciones conocidas por sí de primer orden y de segundo orden; todas

quae ex terminis sic conceptis ut sunt eius termini, habet vel nata est habere evidentem veritatem complexionis.

22. Ex hoc patet [19] quod non est distinguere inter propositionem per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt; nam propositio non dicitur per se nota quia ab aliquo intellectu per se cognoscitur (tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota), sed dicitur propositio per se nota quia quantum est de natura terminorum nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis etiam in quocumque intellectu concipiente terminos. Si tamen aliquis intellectus non concipiat terminos, et ita non concipiat propositionem, non minus est per se nota quantum est de se: et sic loquimur de per se nota.

23. Ex hoc etiam patet [20] quod nulla est distinctio de per se nota in se et naturae et nobis, quia quaecumque est in se per se nota, cuicumque intellectui, licet non actu cognita, tamen quantum est ex terminis est evidenter vera et nota si termini concipiantur.

24. Nec valet illa distinctio [21] quod aliquae sunt per se notae primi ordinis, aliquae secundi, quia quaecumque propo-

[19] HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.2 in corp. (I f.130S).
[20] THOMAS, *S. theol.* I q.2 a.1 in corp. (IV 27*b*-28*a*); I-II q.94 a.2 in corp. (VII 169*b*); *De veritate* q.10 a.12 in corp. (ed. Parmen. IX 178*b*-179*a*); *Sent.* I d.3 q.1 a.2 in córp. (ed. Parmen. VI 32*b*-33*a*).
[21] HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.2 in corp. (I f.131T).

las proposiciones que, concebidos sus términos, son conocidas por sí, son evidentemente verdaderas en su orden.

25. Teniendo en cuenta estas observaciones, respondo a la cuestión. Es conocida por sí la proposición que une estos dos extremos, la existencia y la esencia divina en cuanto es "ésta" (o Dios y la existencia a él propia), tal como Dios ve esta esencia y existencia según la razón propísima por la que compete a Dios tal existencia; de este modo dichas existencia y esencia no son entendidas por nosotros, sólo por Dios y por los bienaventurados. La razón es que tal proposición es por sus términos evidentemente verdadera para el entendimiento, pues no es conocida por sí del segundo modo, el predicado no se halla fuera de la noción del sujeto, sino del primer modo, es inmediatamente evidente por sus términos; y es inmediatísima, en ella se resuelven todas las proposiciones que enuncian algo de Dios concebido de cualquier modo. Por consiguiente, la proposición "Dios existe" o "esta esencia existe" es conocida por sí; los extremos pueden mostrar su evidencia a todo el que las aprehende perfectamente, pues a ninguna esencia conviene la existencia más perfectamente que a "esta" esencia. Luego, entendiendo por el nombre "Dios" algo que nosotros no conocemos perfectamente ni concebimos

sitiones sunt per se notae conceptis terminis propriis sicut sunt termini, habent evidentem veritatem in ordine suo.

25. Ex his ad quaestionem dico quod propositio illa est per se nota quae coniungit extrema ista, esse et essentiam divinam ut haec est sive Deum et esse sibi proprium, quo modo Deus videt illam essentiam et esse sub propriissima ratione qua est in Deo hoc esse, quo modo nec esse a nobis nunc intelligitur nec essentia, sed ab ipso Deo et a beatis, quia propositio illa ex suis terminis habet evidentem veritatem intellectui, quia illa propositio non est per se secundo modo [22], quasi praedicatum sit extra rationem subiecti, sed per se primo modo [23] et immediate ex terminis est evidens, quia est immediatissima, ad quam resolvuntur omnes enuntiantes aliquid de Deo quomodocumque concepto. Est igitur ista 'Deus est' sive 'haec essentia est' per se nota, quia extrema illa sunt nata facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema istius complexionis, quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae. Sic igitur intelligendo per nomen De'

[22] De secundo modo dicendi "per se" cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.4 [t.9] (A c.4,73*a*37-73*b*5).
[23] De primo modo dicendi "per se" cf. supra n.19, nota 16.

como "esta" esencia divina, la proposición "Dios existe" es conocida por sí.

26. Pero a la pregunta de si la existencia pertenece a algún concepto nuestro de Dios de suerte que la proposición que enunciara la existencia de tal concepto fuese conocida por sí—puede haber en nuestro entendimiento algún concepto de Dios, no común a Él y a la criatura, por ejemplo, el concepto de ser necesario o de ser infinito, o de sumo bien, y de tal concepto como es concebido por nosotros podemos predicar la existencia—, respondo que tal proposición no es conocida por sí por tres razones:

27. Primera: toda proposición semejante es conclusión demostrable y demostrable *propter quid*. Prueba: Todo lo que conviene a un concepto primaria e inmediatamente, puede demostrarse *propter quid* de su contenido, usando como medio tal concepto. Ejemplo, si el triángulo tiene primariamente tres ángulos, iguales a dos rectos, esta propiedad puede demostrarse *propter quid* aunque no primariamente de todo lo que el triángulo contiene, usando como medio el término "triángulo", del modo siguiente: alguna figura (género contenido en el triángulo) tiene tres ángulos, etc., igualmente puede demostrarse de cualquier es-

aliquid quod nos non perfecte cognoscimus nec concipimus ut hanc essentiam divinam, sic est per se nota 'Deus est'.

26. Sed si quaeratur an esse insit alicui conceptui quem nos concipimus de Deo, ita quod talis propositio sit per se nota in qua enuntiatur esse de tali conceptu, puta ut de propositione cuius extrema possunt a nobis concipi, puta, potest in intellectu nostro esse aliquis conceptus dictus de Deo, tamen non communis sibi et creaturae, puta necessario esse vel ens infinitum vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo quo a nobis concipitur—dico quod nulla talis est per se nota, propter tria:

27. Primo, quia quaelibet talis est conclusio demonstrabilis, et propter quid. Probatio: quidquid primo et immediate convenit alicui, de quolibet quod est in eo potest demonstrari propter quid per illud cui primo convenit tamquam per medium. Exemplum: si triangulus primo habeat tres angulos, aequales duobus rectis, de quolibet contento in triangulo potest demonstrari quod habeat tres angulos demonstratione propter quid per medium quod est triangulus, puta quod aliqua figura haberet tres, etc., de qualibet etiam specie trianguli quod habeat tres, licet non primo [24]. Esse autem primo convenit huic

[24] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.22 [t.39] (A c.24,85*b*23-27,86*a*14-30).

pecie de triángulo que tiene tres ángulos. Ahora bien, la existencia conviene primariamente a esta esencia (divina) en cuanto "ésta", cual la ven los bienaventurados. Luego, usando como medio esta esencia, puede demostrarse con demostración *propter quid* la existencia de todo lo que podemos concebir de ella, sea como *superior* (quasi-género), sea como atributo, como por la proposición "el triángulo tiene tres ángulos" se demuestra que alguna figura tiene tres ángulos, etc. Luego no es proposición conocida por sí de sus términos; si lo fuera, no podría demostrarse con demostración *propter quid*.

28. Segunda razón: La proposición conocida por sí es evidente a todo entendimiento que conoce sus términos. Pero la proposición "el ser infinito existe" no es evidente para nuestro entendimiento por sus términos. Prueba: no concebimos tales términos antes de que creamos la proposición o la conozcamos por demostración; es decir, en principio no es evidente, la admitimos con certeza por fe o por demostración, no por la concepción de sus términos.

29. Tercera razón: Ninguna nota de un concepto que no es simplemente simple, es conocida por sí si no es conocida por sí la unión de sus notas. Pero ningún concepto que tenemos de Dios, propio a Él e inaplicable a las criaturas, es simplemente simple; o al menos ningún concepto

essentiae ut haec quomodo videtur essentia divina a beatis; ergo de quolibet quod est in hac essentia quod potest a nobis concipi, sive sit quasi superius sive quasi passio, potest demonstrari esse per hanc essentiam sicut per medium demonstratione propter quid, sicut per hanc 'triangulus habet tres' demonstratur quod aliqua figura habet tres; et per consequens non est nota per se ex terminis, quia tunc non demonstraretur propter quid.

28. Secundo sic: propositio per se nota, cuilibet intellectui ex terminis cognitis est per se nota. Sed haec propositio 'ens infinitum est' non est evidens intellectui nostro ex terminis; probo: terminos enim non concipimus antequam eam credamus vel per demonstrationem sciamus, et in illo priori non est nobis evidens; non enim certitudinaliter eam tenemus ex terminis, nisi per fidem vel demonstrationem.

29. Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex, vel

distintamente percibido por nosotros como propio de Dios es simplemente simple. Luego ninguna nota de tal concepto nos es conocida por sí, si no nos es conocida por sí la unión de sus notas. Y esta unión no nos es conocida por sí; es demostrada, como consta de las dos razones anteriormente dadas.

30. La premisa mayor es manifiesta por el Filósofo, *Metafísica*, libro V, capítulo sobre lo falso, donde dice que un concepto en sí falso es falso respecto de todo sujeto. Luego ningún concepto es verdadero de algo si no es verdadero en sí. Luego para conocer que alguna nota de un concepto es verdadera, o que dicho concepto es verdadero de algo, es necesario saber que es verdadero en sí. Pero un concepto cuyas notas no se unen, no es en sí verdadero. Y como en las predicaciones quiditativas es necesario saber que las notas del concepto pueden unirse quiditativamente, es decir, que la una contiene a la otra formalmente, para la verdad de una proposición que enuncia la existencia es necesario conocer que las notas del concepto del sujeto o del predicado se unen actualmente. Ejemplo, como la proposición "el hombre irracional es animal" no es conocida por sí en el orden de la predicación quidita-

saltem nullus quem nos distincte percipimus esse proprium Deo est simpliciter simplex [25]; ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri: sed hoc non est per se notum, quia unio istarum partium demonstratur, per duas rationes [26].

30. Maior est manifesta per Philosophum [27] V *Metaphysicae* cap. *De falso*, quia ratio in se falsa, est de omni falsa; ergo nulla ratio est de aliquo vera nisi sit in se vera. Ergo ad hoc quod cognoscatur aliquod esse verum de aliqua ratione, vel ipsam esse veram de aliquo, oportet cognoscere ipsam in se esse veram; non est autem ratio in se vera nisi partes illius rationis sint unitae. Et sicut oportet scire quantum ad praedicationes quiditativas quod partes rationis possint uniri quiditative, puta quod altera contineat alteram formaliter, ita quantum ad veritatem propositionis enuntiantis esse oportet cognoscere partes rationis subiecti vel praedicati uniri actualiter. Exemplum: quemadmodum illa 'homo irrationalis est animal' non est per se nota loquendo de praedicatione quidita-

[25] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.1-2 n. [5-20]; d.8 pars 1 q 3.
[26] Cf. supra n.27.28.
[27] ARISTOT., *Metaph.* V t.34 (Δ c.29,1024b31-32): "Falsa autem ratio nullius est simpliciter ratio".

tiva, porque el sujeto incluye falsedad—es una proposición que contiene términos contradictorios—, así esta proposición "el hombre blanco existe" no es conocida por sí, a no ser que sea conocido por sí que hombre y blanco se unen actualmente; si no se unen en actual existencia, la proposición "ningún ser es hombre blanco" es verdadera y su conversa "ningún hombre blanco existe" es también verdadera, y falsa su contradictoria "algún hombre blanco existe".

31. Prueba de la premisa menor: Ningún concepto nuestro de lo bueno o verdadero es un concepto propio de Dios, si no es contraído, con lo que deja de ser un concepto simplemente simple. Llamo concepto simplemente simple al que no puede resolverse en otros conceptos simples, cada uno de los cuales pudiera ser distintamente conocido por un simple acto.

32. Esta última razón nos da la respuesta a las siguientes objeciones. Se arguye: "La proposición "el ser necesario existe" es conocida por sí". Y se da esta prueba: lo opuesto al predicado repugna al sujeto; por consiguiente, si no existe no es ser necesario. Se arguye igualmente: "La proposición "Dios existe" es conocida por sí". Y se da esta razón: según la exposición del Damasceno, en el capítulo 9, el término "Dios" deriva de una operación

tiva, quia subiectum in se includit falsum, quia propositionem in se includentem contradictoria, ita ista 'homo albus est' non est per se nota si non sit per se notum hominem et album per se coniungi actu; quia si non coniungantur in actuali exsistentia, haec est vera 'nihil est homo albus', et per consequens sua conversa vera 'nullus homo albus est'; ergo sua contradictoria falsa 'homo albus est'.

31. Probatio minoris: quemcumque conceptum concipimus sive boni sive veri, si non contrahatur per aliquid ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est proprius conceptus Deo. Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci.

32. Ex ista ratione ultima [28] patet ad istas instantias [29], cum arguitur 'haec est per se nota, necesse esse est'—probatio, quia oppositum praedicati repugnat subiecto; si enim non est, non est 'necesse esse' [30]—'haec etiam est per se nota, Deus est', quia secundum omnem expositionem quam ponit Damas-

[28] Tertia, cf. supra n.29-31.
[29] Duas, sequentes, hic n.32.
[30] Cf. supra n.11.

actual, a saber, de fomentar, de arder o de ver. Luego en cualquiera de las acepciones, la proposición "Dios existe" equivale a esta otra: "el que opera existe en acto", que parece conocida por sí, por la razón arriba dada; es decir, lo opuesto del predicado repugna al sujeto.

33. Respondo de otro modo a estas objeciones. Ninguna de estas proposiciones, "el ser necesario es" o "el que opera es en acto", es conocida por sí, porque no es conocido por sí que las notas del sujeto se unen actualmente. A la razón de que "lo opuesto del predicado repugna al sujeto", respondo: de ello no se sigue que la proposición es conocida por sí, a no ser que dicha repugnancia sea evidente, y sea al mismo tiempo evidente que ambos extremos responden a conceptos simplemente simples o que las notas de los conceptos se unen simplemente.

II. Respuesta a los argumentos principales de la segunda cuestión

34. Al argumento principal del Damasceno respondo: Puede entenderse del poder cognoscitivo que nos es

cenus[31] cap.9 dicitur 'Deus' ab operatione actuali, scilicet a fovere vel ardere vel videre, ergo secundum omnem acceptionem idem est 'Deus est' sicut 'operans actu est', quae videtur per se nota, quia ut prius[32] oppositum praedicati repugnat subiecto.

33. Ideo aliter respondeo ad istas[33], quod nulla istarum propositionum est per se nota, 'necesse esse est' vel 'operans actu est', quia non est per se notum partes quae sunt in subiecto uniri actualiter. Cum dicit 'oppositum praedicati repugnat subiecto'[34], dico quod non sequitur ex hoc propositionem esse per se notam nisi ista repugnantia sit evidens, et cum hoc etiam sit evidens utrumque extremum habere conceptum simpliciter simplicem vel quod conceptus partium simpliciter uniantur.

II. Ad argumenta principalia secundae quaestionis

34. Ad argumentum principale Damasceni[35]: potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data per quam ex

[31] Damasc., *De fide orth.* I c.9 (PG 94,835-838): "Secundum nomen est θεὸς (id est Deus), quae vox vel a verbo θέειν ducta est, quia currat et omnia circumobeat; vel ab αἴθω, id est urere, Deus enim ignis consumens est; vel denique ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι, hoc est, quia omnia conspiciat".
[32] Hic supra, n.32.
[33] Cf. supra n.32.
[34] Cf. ibidem.
[35] Cf. supra n.10.

naturalmente dado, por el cual, partiendo de las criaturas podemos conocer, al menos en conceptos generales, la existencia de Dios (nótese que el Damasceno explícitamente añade allí que Dios es conocido por medio de las criaturas); o puede entenderse del conocimiento de Dios bajo conceptos comunes a Él y a la criatura, aunque se realicen en Dios más perfecta y eminentemente que en los otros seres. Que no habla del conocimiento actual y distinto de Dios lo prueba claramente lo que allí mismo dice: "Nadie lo conoció sino en la medida en que se reveló".

35. A lo segundo respondo que Anselmo no dice que la proposición ("Dios existe") es conocida por sí. Ello es manifiesto, porque de su deducción no puede inferirse que tal proposición sea verdadera, si no se suponen al menos dos silogismos. Uno de los silogismos es éste: "El ser es mayor que el no-ser; nada es mayor que el sumo; luego el sumo no es no-ser", consta de los oblicuos en el segundo de la segunda. El otro silogismo es: "Lo que no es no-ser es ser; el sumo no es no-ser; luego (es ser)". En qué sentido vale la razón de Anselmo se dirá en la cuestión siguiente, prueba de la existencia del infinito, argumento sexto.

creaturis possumus cognoscere Deum esse, saltem in rationibus generalibus (subdit ibi[36] qualiter cognoscitur ex creaturis!), vel de cognitione Dei sub rationibus communibus convenientibus sibi et creaturae, quae cognita perfectius et eminentius sunt in Deo quam in aliis. Quod autem non loquatur de cognitione actuali et distincta Dei patet per hoc quod dicit ibi[37]: "nemo novit eum nisi quantum ipse revelavit".

35. Ad secundum[38] dico quod Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam, quod apparet, quia non potest inferri ex deductione eius quod ista propositio sit vera nisi ad minus per duos syllogismos quorum alter erit iste: 'omni non-ente ens est maius, summo nihil est maius, ergo summum non est non-ens', ex obliquis in secundo secundae[39]; alius syllogismus est iste: 'quod non est non-ens est ens, summum non est non-ens, ergo, etc.' Quomodo autem ratio eius valeat dicetur in sequenti quaestione, argumento sexto[40], de infinitate probanda.

[36] Damasc., *De fide orth.* I c.3 (PG 94,795-798).
[37] Ib. c.1 (col.790).
[38] Cf. supra n.11.
[39] Cf. Duns Scotus, *Prior.* I q.18 n. [6]; q.23 n. [8].
[40] Cf. infra n.137.

36. A la prueba de la mayor—nótese que esta mayor es falsa en cuanto afirma que la existencia del ser mayor que el cual no puede concebirse, es conocida por sí, no en cuanto afirma su existencia—, a la prueba de la mayor, es decir, "lo opuesto del predicado repugna al sujeto", respondo que ni es evidente por sí, ni es evidente que el sujeto responde a un concepto simplemente simple, ni que las notas de su concepto se unen de hecho. Ambas condiciones se requerirían para que tal proposición fuese conocida por sí.

37. A lo tercero, a saber, "que la verdad en común existe es conocida por sí, luego Dios existe", respondo: No se sigue, hay aquí falacia del consiguiente; puede negarse también la mayor. La prueba dada, "si ninguna verdad existe, es verdad que ninguna verdad existe", no vale, porque o se toma la verdad por la verdad ontológica, por la cosa en sí, o por la verdad lógica, por la verdad en el acto del entendimiento que compone y divide. Pero si no hay ninguna verdad, tampoco es verdad que ninguna verdad existe, trátese de la verdad ontológica—pues no existiría ninguna cosa—, trátese de la verdad lógica—pues no

36. Ad probationem maioris [41] (dico quod maior est falsa quando accipitur 'illud esse per se notum est', tamen maior vera, non tamen per se nota) cum probatur quia 'oppositum praedicati repugnat subiecto', dico quod nec per se evidens est oppositum praedicati repugnare subiecto, nec per se evidens est subiectum habere conceptum simpliciter simplicem vel quod partes illius uniantur in effectu; et ambo ista requiruntur ad hoc quod propositio illa esset per se nota.

37. Ad tertium [42] dico quod 'veritatem in communi esse est per se notum, ergo Deum esse' non sequitur, sed est fallacia consequentis [43]; aliter potest negari maior. Et cum probatur 'si nulla veritas est, nullam veritatem esse verum est', consequentia non valet, quia veritas aut accipitur pro fundamento veritatis in re, aut pro veritate in actu intellectus componente et dividente; sed si nulla veritas est, nec verum est nullam veritatem esse, nec veritate rei, quia nulla res est, nec veritate in intellectu componente et dividente, quia nullus est.

[41] Cf. supra n.11.
[42] Cf. supra n.12.
[43] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.3 (c.5,167b1-13): "Qui vero secundum consequens est elenchus, eo quod putent converti consequentiam: nam sicut est hoc ex necessitate, illud sit; et cum illud est, putant et alterum esse ex necessitate. Unde et quae circa opinionem sunt ex sensu fallaciae sunt ... Et in rethoricis, quae secundum signa sunt, ex adiunctis insunt demonstrationes ... Similiter autem et in syllogisticis".

habría ningún acto intelectual—. La consecuencia válida es: "Si ninguna verdad existe, no es verdad que alguna verdad existe"; no se sigue ulteriormente: "luego es verdad que alguna verdad no existe"; es, como digo, falacia del consiguiente pasar de la negativa, que tiene dos causas de la verdad, a la afirmativa, que es una de ellas.

38. A lo último respondo que las proposiciones no se dicen conocidas por sí porque sus extremos son más nenecesarios en sí (es decir, necesarios no sólo en el entendimiento sino) en la cosa fuera del entendimiento, sino porque, en cuanto extremos, muestran evidentemente que su unión o separación es conforme a los conceptos que expresan y a su relación mutua; la especie de ser, real o sólo en el entendimiento, que puedan tener los términos, no importa; basta la evidencia de esta conformidad para la evidencia de la verdad de la proposición, para que la proposición sea conocida por sí. La proposición "el todo es mayor que su parte" u otra similar, puede por sus solos términos tener tal evidencia en cualquier entendimiento que los concibe, pues de los solos términos aparece evidente la conformidad de los conceptos que expresan, prescindiendo del ser que tenga. Por eso, de la menor necesidad de los términos no se sigue la menor evidencia de las proposiciones.

Bene tamen sequitur 'si nulla veritas est, ergo non est verum aliquam veritatem esse', sed non sequitur ultra 'ergo verum est aliquam veritatem non esse'; fallacia consequentis, a negativa habente duas causas veritatis ad affirmativam quae est una istarum.

38. Ad ultimum [44] dico quod non dicuntur propositiones per se notae quia extrema habent maiorem necessitatem in se, sive maiorem in re extra intellectum, sed quia extrema ut sunt extrema talis propositionis evidenter ostendunt complexionem esse conformem rationibus terminorum et habitudini eorum, et hoc qualecumque esse termini habeant, sive in re sive in intellectu; evidentia enim huius conformitatis est evidentia veritatis in propositione, quod est propositionem esse per se notam. Nunc autem ista 'omne totum est maius sua parte', vel aliqua consimilis, in quocumque intellectu concipiente terminos nata est habere talem evidentiam ex terminis, quia ex terminis est evidens quod ista complexio est conformis habitudini et rationibus terminorum, qualecumque esse termini habeant; et ideo licet sit minor necessitas terminorum, non sequitur quod sit minor evidentia propositionum.

[44] Cf. supra n.13.

III. Respuesta a la primera cuestión

39. Procedo ahora al estudio de la primera cuestión. Aunque dada la naturaleza de los términos, la existencia del ser infinito es demostrada con demostración *propter quid*, de hecho nosotros no la podemos demostrar de ese modo. Sólo podemos demostrarla con demostración *quia*, partiendo de las criaturas. Las propiedades del ser infinito relativas a las criaturas son más inmediatas a las cosas (es decir, a los medios de que nos servimos en esta demostración *quia*) que sus propiedades absolutas; por eso de estas propiedades relativas (partiendo de las cosas que son medios en tal demostración) puede concluirse la existencia del ser infinito más inmediatamente que de sus propiedades absolutas, pues del ser de un relativo se sigue inmediatamente el ser de su correlativo. Por lo tanto, en primer lugar, declararé el ser de las propiedades relativas del Infinito, y, en segundo lugar, el ser del Infinito, a quien únicamente convienen tales propiedades. Habrá, pues, dos artículos principales.

40. Respecto de las propiedades del ser infinito relativas a las criaturas, hay que notar que o son propie-

III. Ad primam quaestionem

39. Ad primam quaestionem [45] sic procedo, quia de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis [46]. Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatius se habent ad illa quae sunt media in demonstratione quia quam proprietates absolutae, ita quod de illis proprietatibus relativis concludi potest immediatius esse per ista quae sunt media in tali demonstratione quam de proprietatibus absolutis, nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi: ideo primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti et secundo declarabo esse de infinito ente quia illae relativae proprietates soli enti infinito conveniunt; et ita erunt duo articuli principales.

40. Quantum ad primum dico: proprietates relativae entis infiniti ad creaturas aut sunt proprietates causalitatis, aut

[45] Cf. supra n.1-9.
[46] Cf. ARISTOT., *Anal. post.* I c.13 [t.30] (A c.13,78a22-78b34); cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.* q.7 n. [3].

dades de causalidad—y de causalidad doble, eficiente y final—o de eminencia. Hay quien añade la causa ejemplar, pero ésta no es un género de causa distinto del eficiente; si lo fuera, habría cinco géneros de causas. La causa ejemplar es una especie de la eficiente, es agente por el entendimiento, mientras la causa simplemente eficiente lo es por naturaleza; de ello se tratará en otro lugar.

A) Se declara el ser de las propiedades relativas del ser infinito

41. En el primer artículo principal mostraré ante todo tres cosas: Primero, que existe entre los seres uno simplemente primero en eficiencia, uno simplemente primero en finalidad y uno simplemente primero en eminencia. Segundo, que el ser que es primero según una de estas primacías es también simplemente primero según las otras. Tercero, que esta triple primacía no conviene a varias naturalezas, específica o quiditativamente diversas, sino a una sola naturaleza. En consecuencia, el primer artículo incluye tres artículos parciales.

42. *Primer artículo parcial.*—El primer artículo inclu-

eminentiae; causalitatis duplicis, aut efficientis, aut finis. Quod additur [47] de causa exemplari, non est aliud genus causae ab efficiente, quia tunc essent quinque genera causarum; unde causa exemplaris est quoddam efficiens, quia est agens per intellectum, distinctum contra agens per naturam, de quo alias [48].

A) Declaratur esse de proprietatibus relativis entis infiniti

41. In primo articulo principali tria principaliter ostendam. Primo ergo ostendam quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est quod etiam est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid quod est simpliciter primum secundum eminentiam; secundo ostendo quod illud quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates; et tertio ostendo quod illa triplex primitas uni soli naturae convenit ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quiditative. Et ita in primo articulo principali erunt tres articuli partiales.

42. *Primus articulus partialis.*—Primus articulus illorum in-

[47] HENRICUS GAND., *Summa* a.22 q.4 in corp. (I f.132M.133P-Q).
[48] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.36 q. un. n. [5].

ye tres conclusiones principales referentes a la triple primacía; y cada una de estas tres conclusiones depende de otras tres, que son: 1) algo es primero; 2) es incausable; 3) existe en acto en los seres. Por consiguiente, en este artículo primero hay nueve conclusiones, aunque las principales son tres.

43. La primera conclusión es: Es posible un efectivo simplemente primero que no sea efectible ni efectivo en virtud de otro efectivo. Prueba: Algún ser es efectible; luego lo es o por sí, o por nada, o por otro. No por nada; la nada de nada es causa. Tampoco por sí; no hay cosa que se haga o engendre a sí misma, *De la Trinidad*, I, 1; luego por otro. Sea este otro *A*. Si *A* es primero según el modo expuesto, tenemos la conclusión intentada. Si no lo es, es un efectivo posterior, por ser efectible por otro, o efectivo en virtud de otro; si se niega la negación, se pone

cludit tres conclusiones principales, per triplicem primitatem; quaelibet autem illarum trium conclusionum habet tres ex quibus dependet: prima est quod aliquid sit primum, secunda est quod illud est incausabile, tertia est quod illud actu exsistit in entibus. Itaque in primo articulo sunt novem conclusiones, sed tres principales [49].

43. Prima [50] autem conclusio istarum novem est ista, quod aliquod effectivum sit simpliciter primum ita quod nec sit effectibile, nec virtute alterius a se effectivum [51]. Probatio, quia aliquod ens est effectibile. Aut ergo a se, aut a nihilo vel ab aliquo alio. Non a nihilo, quia nullius est causa illud quod nihil est, nec a se, quia nulla res est quae se ipsam faciat vel gignat [52], I *De Trinitate* [53] 1; ergo ab alio. Illud aliud sit *a*. Si est *a* primum, hoc modo exposito, propositum habeo; si non est primum, ergo est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel a virtute alterius effectivum, quia si negetur negatio ponitur af-

[49] Primae conclusionis principalis (primi articuli partialis) tres conclusiones cf. infra n.43.57.58; secundae n.60.61.62; tertiae n.64.65.66.

[50] Pro nn.43-50,53-56,58,60-61,68-69,71-73,78,101,106,111-114,117-119, 121-126,128-133 et 136-144: cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.12-20; n.21. 23-24.22.25; n.26-28; n.29; n.31; n.32; n.30; n.36-39; n.69; n.64-65; n.66-67; n.58-62; n.68; n.70; n.75; n.71; n.72-74; n.52-53.56-57.— Pro nn.43-55,57-67,70-73,75-87,89-110,112-121 et 125-144: cf. DUNS SCOTUS, *De primo princ.* c.3 concl.1-2 n. [1-4]; c.3 concl.3 n. [5] et c.2 concl.5. 8 n. [3.6]; c.3 concl.4 n. [5]; c.3 concl.8-9 n. [9] et c.2 concl.4 n. [2] et c.3 concl.10.12-14 n. [9-10]; c.3 concl.5-6 n. [6-7] et concl.16 n. [11]; c.4 concl.4 n. [5-7]; c.4 concl.6-8 n. [10-14]; c.4 concl.9 n. [26-29]; n. [30]; n. [15-16]; n. [17]; n. [25]; n. [23-25]; n. [30].

[51] Cf. ARISTOT., *Physic.* VII t.1-9 (H c.1,241b24-243a2); VIII t.33-35 (Θ c.5,256 a3-256b3); *Metaph.* II t.6 (α c.2,994a11-19); AVICENNA, *Metaph.* VIII c.1 (97rb-va).

[52] Cf. ARISTOT., *De an.* II t.47 (B c 4,416b16-17): "Generat autem nihil ipsum se ipsum".

[53] AUGUST., *De Trin.* I c.1 n.1 (PL 42,820).

la afirmación. Sea este otro *B*. De él se arguye como se arguyó de *A*. Así o se procederá al infinito (y cada uno de los efectivos será segundo respecto del anterior) o se parará en alguno que no tiene anterior. Pero la infinidad ascendente es imposible. Luego es necesario poner un efectivo primero; lo que no tiene anterior no es posterior a ninguno, no hay círculo en las causas.

44. Contra esta razón se objeta doblemente: Primero, según los filosofantes la infinidad ascendente es posible; ponen el ejemplo de generaciones infinitas, donde todos los seres son segundos, ninguno primero, y lo ponen sin círculo.

45. Segundo, parece que procede de premisas contingentes, y, por lo tanto, no es demostración. Prueba del antecedente: las premisas se basan en algo causado, y todo lo causado lo es contingentemente.

46. Respuesta a la primera objeción: los filósofos no admitieron la posibilidad de la infinidad en causas esencialmente ordenadas, sino sólo en las accidentalmente or-

firmatio [54]. Detur illud alterum et sit *b*, de quo arguitur sicut de *a* argutum est, et ita aut proceditur in infinitum, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut statur in aliquo non habente prius; infinitas autem impossibilis est in ascendendo [55], ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius, nam circulum in causis esse est inconveniens.

44. Contra istam rationem instatur dupliciter: primo, quia secundum philosophantes [56] infinitas est possibilis in ascendendo, sicut ponunt exemplum de generationibus infinitis, ubi nullum est primum sed quodlibet secundum, et tamen hoc ab eis sine circulo ponitur.

45. Secundo, videtur quod procedat ex contingentibus et ita non sit demonstratio. Antecedens probatur, quia praemissae assumunt esse de aliquo causato; omne tale contingenter est.

46. Ad primam instantiam [57] excludendam dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis sed tantum in accidentaliter ordinatis, sicut

[54] Cf. ARISTOT., *De interpr.* II c.1 (c.10,20b1-2).

[55] Cf. supra n.43 nota 51.

[56] ARISTOT., *De gener. et corrupt.* II t.56-62 (B c.10,336a23-337a33); t.63-70 (c.11,337a34-338b19); AVERROES, in h. l.; *Physic.* V com.13: "quia moderni non distinguunt illud quod est per se et illud quod est per accidens, existimaverunt quod sequitur ex hoc quod si homo semper generatur ab homine et primum non fuerit, postremum non erit. Et non est ita, quoniam primum est et est sol et intelligentia operans. Hominem autem generari ab homine in infinitum est verum per accidens, non per se"; VIII com.15.47.

[57] Cf. supra n.44.

denadas; ello aparece evidente en Avicena, *Metafísica*, VI, 5, donde habla de la infinidad de individuos en la especie.

47. Para mostrar mejor la conclusión intentada, es necesario saber cuáles son las causas esencialmente ordenadas y cuáles las accidentalmente ordenadas. Ha de notarse aquí que una cosa es hablar de causas por sí y por accidente, y otra, hablar de causas por sí o esencialmente ordenadas y de causas por accidente o accidentalmente ordenadas. En el primer caso sólo hay comparación de la causa al efecto; y es causa por sí la que actúa según su naturaleza propia, no por algo que le es accidental, y es causa por accidente la inversa (es decir, la que actúa por algo que le es accidental). En el segundo caso hay comparación de causas entre sí en cuanto intervienen en la causación de algo.

48. Las causas ordenadas por sí o esencialmente difieren de las ordenadas por accidente o accidentalmente en tres puntos.

49. La primera diferencia es que en las causas ordenadas por sí la causa segunda, en cuanto causa, depende de la primera; en las ordenadas por accidente no, aunque dependa de ella en el ser o en algún otro respecto.

50. La segunda diferencia es que en las causas ordenadas por sí su causalidad es de diversa especie y orden, por ser la superior más perfecta; en las accidentalmente ordenadas no. Esta diferencia se sigue de la primera, pues ninguna causa depende esencialmente en su causar de otra causa de la misma especie; en la causación de algo basta una causa de una especie.

51. La tercera diferencia es que todas las causas por sí o esencialmente ordenadas deben actuar simultáneamente, de lo contrario alguna causalidad esencial y por sí faltaría al efecto; en las accidentalmente ordenadas, sin embargo, no es así, no se requiere su simultaneidad en el causar.

52. De estas observaciones se muestra la conclusión propuesta, es decir, que la infinidad de las causas esencialmente ordenadas es imposible. Parejamente se prueba la segunda proposición, a saber, la infinidad de causas accidentalmente ordenadas es igualmente imposible, si no se funda en las esencialmente ordenadas. Por consiguiente, es imposible de cualquier modo la infinidad en causas esencialmente ordenadas. Aunque se niegue el orden esencial, la infinidad es imposible. Luego de todos modos hay un

patet per Avicennam [58] VI *Metaphysicae* cap.5, ubi loquitur de infinitate individuorum in specie.

47. Et ad propositum melius ostendendum, sciendum quae sunt causae essentialiter et accidentaliter ordinatae. Ubi notandum quod aliud est loqui de causis per se et per accidens et aliud est loqui de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis [59]. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, scilicet causae ad causatum: et est causa per se quae secundum naturam propriam et non secundum aliquid sibi accidens causat, et causa per accidens e converso; in secundo est comparatio duarum causarum inter se, in quantum ab eis est causatum.

48. Et differunt causae per se sive essentialiter ordinatae a causis per accidens sive accidentaliter ordinatis in tribus.

49. Prima differentia est quod in per se ordinatis secunda in quantum causat dependet a prima, in per accidens non, licet in esse vel in aliquo alio dependeat.

50. Differentia secunda est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior, in accidentaliter autem ordinatis non; et differentia haec sequitur ex prima, nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius rationis.

51. Tertia est quod omnes causae essentialiter et per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum, alioquin aliqua causalitas essentialis et per se deesset effectui; in accidentaliter autem ordinatis non est sic, quia non requiritur simultas earum in causando.

52. Ex his ostenditur propositum, scilicet quod infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Similiter secunda: infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis nisi ponatur status in ordinatis essentialiter; ergo omni modo est impossibilis infinitas in essentialiter ordinatis. Si etiam negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis; ergo omni modo est aliquod primum necessario et simpliciter effectivum.—Istarum

[58] AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (94*rb-va*): "Ad hoc autem ut hoc unum permaneat in esse, necesse est ut sint individua post individua sine fine: igitur infinitas individuorum numero erit accidentalis"; c.2 (92*ra*): "Causas enim non essentiales vel non propinquas non nego procedere in infinitum, immo facio debere hoc".

[59] De causis per se et per accidens cf. ARISTOT., *Physic* II t.32-33 (B c.3,195*a*27-195*b*3); t.50 (c.5,196*b*24-29); *Metaph.* V t.3 (Δ c.2,1013*b*29-1014*a*6).

primer ser necesario y simplemente efectivo. Por razón de brevedad, llámese *A* a la primera de estas proposiciones, *B* a la segunda, *C* a la tercera.

Prueba de estas proposiciones:

53. Prueba de *A*, es decir, de que la infinidad de causas esencialmente ordenadas es imposible: En primer lugar, la totalidad de los efectos esencialmente ordenados es causada por alguna causa que no es parte de dicha totalidad, de lo contrario sería causa de sí; toda la totalidad de los dependientes depende, y no de un miembro suyo. En segundo lugar, si tal infinidad fuese posible, existirían simultáneamente en acto infinitas causas esencialmente ordenadas; consta de la diferencia tercera. Pero esto no lo admite ningún filósofo. En tercer lugar, lo anterior es lo más cercano al principio, *Metafísica*, V; luego donde no hay principio no hay nada esencialmente anterior.

En cuarto lugar, la causa superior es más perfecta en el causar, consta de la diferencia segunda; luego lo que es infinitamente superior es infinitamente más perfecto, y por lo mismo su perfección en el causar es infinita. En consecuencia, no causa en virtud de otro; de lo contrario, causaría imperfectamente, dependería de él en el causar.—En

trium propositionum assumptarum propter brevitatem prima dicatur *a*, secunda *b*, et tertia *c*.

53. Probatio illarum.

Primo *a*, scilicet quod essentialiter ordinatorum infinitas est impossibilis [60]. Probatio, tum quia universitas causatorum essentialiter ordinatorum est ab aliqua causa quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis. Tum quia causae infinitae essent simul in actu, essentialiter scilicet ordinatae, ex tertia differentia supra [61], quod nullus philosophus ponit.—Tum tertio, quia prius est principio propinquius, V *Metaphysicae* [62]; ergo ubi nullum principium, nihil essentialiter prius [63].—Tum quarto, quia superior causa est perfectior in causando, ex secunda differentia [64]; ergo in infinitum superior est in infinitum perfectior, et ita infinitae perfectionis in causando, et per consequens non causans in virtute alterius, quia quaelibet talis est imperfecte causans, quia est

[60] Cf. AVICENNA, *Metaph. compendium* I pars 2 tr.2 c.1 (ed. CARAME 92-93).
[61] Cf. supra n.51.
[62] ARISTOT., *Metaph.* V t.16 (Δ c.11,1018*b*9-11).
[63] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II t.6 (α c.2,994*a*11-19).
[64] Cf. supra n.50.

quinto lugar, el efectivo no implica necesariamente imperfección; luego puede darse en algún ser sin imperfección. Pero si no hay causa que no dependa de otra anterior, no se da sin imperfección en ningún ser. Luego alguna naturaleza puede ser independientemente efectiva y será simplemente primera; luego una efectividad simplemente primera es posible. Esto basta; más abajo se concluirá que si tal eficiente primero es posible, existe en realidad. *A* es, pues, evidente por cinco razones.

54. Prueba de *B*, es decir, de que la infinidad en causas accidentalmente ordenadas es imposible, si no se apoya en causas esencialmente ordenadas. Es claro que la infinidad accidental de causas, si se la admite, no es simultánea, sino sólo sucesiva; una causa actúa después de otra, de suerte que la segunda fluye en algún modo de la primera. Sin embargo, no depende de ella en el causar; puede causar, sea que exista o no la primera, como el hijo genera, viva o no su padre. Esta infinidad de sucesión es imposible, a no ser que toda ella y cada una de sus partes dependa de alguna naturaleza infinitamente permanente. Ninguna deformidad (o sucesión) se perpetúa sino en virtud de algo permanente que no es parte de la sucesión,

dependens in causando ab alia.—Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario; ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si nulla causa est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectibilitas independens potest inesse alicui naturae, et illa simpliciter est prima; ergo effectibilitas simpliciter prima est possibilis. Hoc sufficit, quia inferius [65] ex hoc concluditur quia tale efficiens primum, si est possibile, est in re. Et sic quinque rationibus patet *a*.

54. *b* [66] probatur, scilicet quod infinitas in accidentaliter ordinatis sit impossibilis nisi ponatur status essentialiter ordinatorum, quia infinitas accidentalis si ponitur, hoc non est simul, patet, sed successive tantum, ut alterum post alterum, ita quod secundum aliquo modo fluit a priore. Non tamen dependet ab ipso in causando; potest enim causare illo non exsistente sicut illo exsistente, sicut filius generat patre mortuo sicut ipso vivo. Talis infinitas successionis est impossibilis, nisi ab aliqua natura infinite durante, a qua tota successio et quidlibet eius, dependeat. Nulla enim deformitas perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis quod nihil est illius successionis, quia

[65] Cf. infra n.58.
[66] Cf. supra n.52.

pues todos los miembros de ésta son de la misma naturaleza; debe haber algo esencialmente anterior, de que dependen todos los miembros de la sucesión, y en un orden diverso del de la causa próxima que es parte de ella; luego *B* es evidente.

55. Prueba de *C*, es decir, de que incluso si se niega el orden esencial, la infinidad es imposible. De la primera razón aducida consta que hay alguna naturaleza efectiva; si se niega orden esencial en los agentes, síguese que dicha naturaleza no causa en virtud de otra; y aunque se la ponga causada en algún ser singular, no será causada en otro, será primera, que es lo que era de probar. Si se la pone causada en todo ser y se niega el orden esencial, inmediatamente se incurre en contradicción, porque no puede ponerse ninguna naturaleza que fuese causada en todo ser, constituyendo un orden accidental sin orden esencial a otra naturaleza.

56. A la segunda objeción arriba indicada de que la prueba procede de premisas contingentes y no es, por lo tanto, demostración, respondo que la prueba sería contingente, aunque manifiesta, si se arguyese de este modo: Alguna naturaleza es hecha, pues algún sujeto es cambiado y el término de la mutación comienza a ser en él, y así el término o el compuesto es producido o hecho. Luego por la naturaleza de los correlativos se sigue que hay algún eficiente. Sin embargo (no procede de premisas contingentes si), en la prueba de la primera conclusión se arguye, como lo hemos hecho, del modo siguiente: La proposición "alguna naturaleza es efectible" es verdadera, luego alguna naturaleza es efectiva. Prueba del antecedente: Algún sujeto es mudable, porque algún ente es posible—el término "posible" se toma en oposición a lo necesario—. Este proceso es por premisas necesarias; la prueba concluye del ser quiditativo o del ser posible, no de la existencia actual. Con todo, más abajo, en la tercera conclusión, se mostrará la existencia actual del eficiente cuya posibilidad se prueba aquí.

57. La segunda conclusión sobre el efectivo primero es ésta: El efectivo simplemente primero es incausable. Prueba: tal efectivo es inefectible e independiente, consta evidentemente de lo dicho más arriba; pues si fuese efectible o causara en virtud de otro, o se procedería al infinito o habría círculo o habría que parar en algún efectivo inefectible

omnia successiva illius successionis sunt eiusdem rationis; sed est aliquid prius essentialiter, quia quidlibet successionis dependet ab ipso, et hoc in alia ordinatione quam a causa proxima quae est aliquid illius successionis. Patet ergo *b*.

55. Probatur etiam *c* [67], quod scilicet si negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis. Probatio, quia cum ex prima ratione hic adducta, scilicet quod a nullo nihil potest esse [68], sequatur quod aliqua natura sit effectiva, si negatur ordo essentialis activorum ergo illa in nullius alterius virtute causat; et licet ipsa in aliquo singulari ponatur causata, tamen in aliquo est non causata, quod est propositum de natura; vel, si in quolibet ponatur causata, statim implicatur contradictio negando ordinem essentialem, quia nulla natura potest poni in quolibet causata ita quod sit ordo accidentalis sub ipsa sine ordine essentiali ad aliam naturam.

56. Ad secundam instantiam, supra positam, quae dicit quod ratio procedit ex contingentibus et ita non est demonstratio [69], respondeo quod posset sic argui: aliqua natura est effecta quia aliquod subiectum mutatur, et ita terminus mutationis incipit esse in subiecto, et ita ille terminus vel compositum producitur sive efficitur; ergo est aliquod efficiens, per naturam correlativorum, et tunc potest esse secundum veritatem prima [70] contingens, sed manifesta.—Potest tamen sic argui, probando primam conclusionem [71] sic: haec est vera 'aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva'. Antecedens probatur, quia aliquod subiectum est mutabile, quia aliquod entium est possibile distinguendo possibile contra necessarium [72], et sic procedendo ex necessariis. Et tunc probatio primae conclusionis est de esse quiditative sive de esse possibili, non autem de exsistentia actuali. Sed de quo nunc ostenditur possibilitas, ultra in conclusione tertia [73] ostendetur actualis exsistentia.

57. Secunda conclusio de primo effectivo est ista, quod simpliciter primum effectivum est incausabile [74]. Hoc probatur, quia est ineffectibile independens effectivum. Hoc patet prius [75], quia si sit virtute alterius causativum vel ab alio effectibile, ergo vel processus in infinitum, vel circulus, vel sta-

[67] Cf. supra n.52.
[68] Cf. supra n.43.
[69] Cf. supra n.45.

[70] Ratio, cf. supra n.43.
[71] Cf. supra n.43.
[72] Cf. ARISTOT., *Metaph.* IX t.7 (Θ c.3,1047a24-26): "Est autem possibile hoc cui si exstiterit actus, cuius dicetur habere potentiam, nihil erit impossibile"; *Anal. priora* I c.11 (A c.13,32a18-20): "Dico autem ... contingens, quo non exsistente necessario, posito autem esse vel non esse, propter hoc nihil erit impossibile".
[73] Cf. infra n.58.
[74] Cf. supra n.42.
[75] Cf. supra n.43.

independiente, al que llamo primero (que el otro no es primero es claro de los datos). De su inefectibilidad se concluye ulteriormente su incausabilidad, porque ni es finible, ni materiable, ni formable. Se prueba la primera consecuencia (que su inefectibilidad concluye su infinibilidad): la causa final no causa sino porque mueve metafóricamente al eficiente; sólo en este sentido depende esencialmente del fin, como de algo anterior, la entidad de lo "finido". Ahora bien, nada es causa por sí sino en cuanto el efecto depende esencialmente de él como de algo anterior.—Las otras dos consecuencias, es decir, que si es inefectible es inmateriable e informable, se prueban simultáneamente. Lo que no tiene causa extrínseca, no tiene causa intrínseca; porque la causalidad de la causa extrínseca dice perfección sin imperfección, mientras la causalidad de la intrínseca necesariamente implica imperfección en el efecto. Luego la causa extrínseca es naturalmente anterior a la intrínseca. Luego, negada la anterior, se niega también la posterior.—Se prueban las mismas consecuencias de otro modo: las causas intrínsecas son causadas por las extrínsecas o en su ser o en cuanto causan el compuesto, o de ambos modos, porque las causas intrínsecas no causan o cons-

tus in aliquo ineffectibili independente effectivo; illud dico primum, et aliud patet quod non est primum, ex datis tuis. Ergo et ulterius concluditur: si primum illud est ineffectibile, ergo incausabile, quia non est finibile, nec materiabile, nec formabile. Probatur consequentia prima, scilicet quod si est ineffectibile, ergo est infinibile, quia causa finalis non causat nisi quia causa movet metaphorice ipsum efficiens ad efficiendum [76], nam alio modo non dependet entitas finiti ab ipso ut a priori; nihil autem est causa per se nisi ut ab ipso tamquam a priori essentialiter dependet causatum.—Duae autem aliae consequentiae, scilicet quod si est ineffectibile, ergo est immateriabile et informabile, probantur simul, quia cuius non est causa extrinseca, nec intrinseca, quia causalitas causae extrinsecae dicit perfectionem sine imperfectione, causalitas vero causae intrinsecae necessario dicit imperfectionem annexam, quia causa intrinseca est pars causati; igitur ratio causae extrinsecae est naturaliter prior ratione causae intrinsecae. Negato igitur priori negatur et posterius.—Probantur etiam eaedem consequentiae, quia causae intrinsecae sunt causatae ab extrinsecis vel secundum esse earum vel in quantum causant compositum, vel

[76] Cf. ARISTOT., *Metaph.* V t.2 (Δ c.2,1013b9-11); XII t.36-37 (Λ c.7, 1072a26-27,1076b3); *De gener. et corrupt.* I t.55 (A c.7,324b13-18).

tituyen el compuesto por sí mismas, sin la causalidad del agente. De lo dicho aparece suficientemente manifiesta la segunda conclusión.

58. La tercera conclusión respecto del primer efectivo es ésta: El primer efectivo existe en acto, y alguna naturaleza realmente existente en acto es efectiva primera. Prueba: Si aquello, a cuya naturaleza repugna simplemente ser por otro, puede existir, lo puede por sí. Pero a la naturaleza del primer efectivo repugna simplemente el ser por otro, como aparece evidente de la conclusión segunda; y dicha naturaleza puede existir, como consta de la primera conclusión, razón quinta de *A*, que, aunque al parecer menos conclusiva, concluye de hecho. Otras pruebas de la misma *A*: Para probar la existencia del primer efectivo que establece esta tercera conclusión, pueden usarse otras pruebas de la misma *A*, y tales pruebas pueden partir de premisas contingentes, aunque manifiestas; o pueden basarse en la naturaleza, quididad y posibilidad de los seres, en cuyo caso partirán de premisas necesarias. Luego el efectivo simplemente primero puede ser por sí. (Luego es por sí.) Lo que no es por sí no puede ser por sí; si lo pudiera, el no-ser produciría el ser, lo que es imposible, o algún ser se causaría a sí mismo, y por lo mismo no sería abso-

utroque modo, quia causae intrinsecae non se ipsis sine agente constituunt compositum.—Ex istis dictis satis patet conclusio secunda.

58. Tertia conclusio de primo effectivo est ista: primum effectivum est in actu exsistens et aliqua natura vere exsistens actualiter sicut est effectiva [77]. Probatio istius: cuius rationi repugnat esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio, sicut patet ex secunda conclusione [78]; similiter et ipsum potest esse, sicut patet ex prima ubi posita est quinta probatio ad *a* [79], quae minus videtur concludere et tamen hoc concludit. Aliae autem probationes ipsius *a* [80] possunt tractari de exsistentia quam proponit haec tertia conclusio, et sunt de contingentibus, tamen manifestis; vel accipiantur *a* de natura et quiditate et possibilitate, et sunt ex necessariis. Ergo effectivum simpliciter primum potest esse ex se. Quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non-ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc, tunc illud causaret se et ita non esset

[77] Cf. supra n.42.
[78] Cf. supra n.57.
[79] Cf. supra n.53.
[80] Cf. ibidem.

lutamente incausable. Esto último, es decir, la existencia del primer efectivo, se declara también de otro modo. Es inconveniente que al universo falte el supremo grado posible de ser.

59. Nótese el siguiente corolario de estas tres conclusiones ya mostradas del primer efectivo, que casi las contiene: El primer efectivo no sólo es anterior a los otros, sino que excluye contradictoriamente algo anterior a sí, y en cuanto primero existe. Se prueba como la conclusión precedente: La naturaleza de este primero incluye máximamente su incausabilidad, como se prueba de la segunda conclusión. Luego si puede existir, porque no contradice al ser (lo prueba la primera conclusión), síguese que puede existir por sí, y que, por lo tanto, existe por sí.

60. Paralelamente a estas tres conclusiones primeras sobre la causa efectiva propongo otras tres similares respecto de la causa final.

Algún "finitivo" es simplemente primero, esto es, ni "finible" ni "finitivo" en virtud de otro finitivo. Se prueba por cinco razones semejantes a las que dimos para la primera conclusión sobre el primer efectivo.

incausabile omnino.—Illud ultimum, scilicet de exsistentia primi effectivi, aliter declaratur, quia inconveniens est universo deesse supremum gradum possibilem in essendo.

59. Iuxta tres conclusiones ostensas de effectivo primo nota corollarium quoddam, quod quasi continet tres conclusiones probatas, quod scilicet primum effectivum non tantum est prius aliis, sed quo prius aliud esse includit contradictionem, sic in quantum primum exsistit. Probatur ut praecedens [81]; nam in ratione talis primi maxime includitur incausabile, probatur ex secunda [82]; ergo si potest esse (quia non contradicit entitati, ut probatur ex prima [83]), sequitur quod potest esse a se, et ita est a se [84].

60. Iuxta tres conclusiones primas de causa effectiva propono tres conclusiones similes de causa finali.

Aliquod finitivum est simpliciter primum, hoc est nec ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum finire alia. Et probatur quinque probationibus similibus illis quae ponebantur ad primam conclusionem de primo effectivo [85].

[81] Cf. supra n.58.
[82] Cf. supra n.57.
[83] Cf. supra n.53.56.
[84] Cf. ARISTOT., *Physic.* III t.32 (Γ c.4,203*b*30): "Contingere enim ab esse nihil differt in perpetuis".
[85] Cf. supra n.53.

61. La segunda conclusión es ésta: El primer "finitivo" es incausable. Se prueba: Es, en primer lugar, "infinible", de lo contrario no sería primero. Además, síguese que es inefectible. Esta consecuencia se prueba: Todo agente por sí obra por un fin, consta del libro tercero de la *Física*, donde el Filósofo lo afirma incluso de la naturaleza, de la que aparece menos evidente que del agente en cuestión. Ahora bien, lo que no tiene un eficiente, no es efectible, porque en ningún género puede ser primero lo que es por accidente, como aparece evidente de lo dicho, especialmente de los agentes por accidente, el azar y la fortuna, que, según Aristóteles, libro segundo de la *Física*, se reducen necesariamente como a causas anteriores a las que actúan por sí, es decir, a la naturaleza y al entendimiento.

Luego lo que no tiene ningún agente por sí, no tiene agente. Pero lo que no tiene fin, no tiene agente por sí. Luego es inefectible, pues lo "finible" es excedido por el fin en bondad y, por tanto, en perfección—... y siguen ulteriores conclusiones como arriba respecto de la primera causa efectiva.

62. La tercera conclusión es que el primer "finitivo" existe en acto, y alguna naturaleza existente en acto es

61. Secunda est quod primum finitivum est incausabile. Probatur, quia infinibile, alias non primum; et ultra, ergo ineffectibile. Haec consequentia probatur, quia omne per se agens agit propter finem, ex II *Physicorum* [86], ubi etiam hoc vult Philosophus de natura, de qua minus videtur quam de agente a proposito. Sed cuius non est aliquod per se efficiens, illud non est effectibile, quia in nullo genere potest per accidens esse primum, sicut patet in proposito, specialiter de causis agentibus per accidens, quae sunt casus et fortuna, quae secundum Aristotelem [87] II *Physicorum* reducuntur necessario ad causas per se agentes, ut priores, scilicet ad naturam et intellectum vel propositum. Cuius igitur non est aliquod per se agens, eius nullum erit agens; sed cuius non est finis, eius non est aliquod per se agens: ergo ipsum erit ineffectibile, nam finibile excellitur a fine in bonitate et per consequens in perfectione—et ultra ut supra ostensum est de causa effectiva prima [88].

62. Tertia conclusio est quod primum finitivum est actu

[86] ARISTOT., *Physic.* II t.49 (B c.5,196*b*17-22).
[87] Ib. t.66-67 (c.6,198*a*5-13).
[88] Cf. supra n.57.

"finitiva" primera. Se prueba como la primera vía de la eficiencia.

63. Corolario: Síguese que el primer "finitivo" es de tal manera primero, que nada anterior a él es posible. Se prueba como el corolario de la vía anterior.

64. Establecidas las tres conclusiones referentes a ambos órdenes de causalidad extrínseca, propongo tres similares respecto del orden de eminencia.

Alguna naturaleza eminente es simplemente primera en perfección. Lo demuestra el hecho de que entre las esencias hay orden esencial, pues, como dice Aristóteles, en el libro octavo de la *Metafísica*, las formas se hallan entre sí como los números. En el orden esencial es necesario pararse, como prueban las cinco razones que fueron aducidas más arriba para probar que la infinidad en el orden esencial de los efectos es imposible.

65. La segunda conclusión es que la naturaleza suprema es incausable. Prueba: Es infinible, como consta de lo que precede (pues lo finible es excedido por el fin en bondad y, por consiguiente, en perfección). Luego es inefectible y, en general, incausable. Estas dos últimas consecuencias han sido probadas en la segunda conclusión del pri-

exsistens et alicui naturae actu exsistenti convenit illa primitas. Probatur ut prima via de efficientia [89].

63. Corollarium: sequitur quod primum est ita primum quod impossibile est prius esse, et probatur ut corollarium in via priori [90].

64. Conclusionibus tribus de utroque ordine causalitatis extrinsecae iam positis propono tres similes de ordine eminentiae.

Aliqua natura eminens est simpliciter prima secundum perfectionem. Hoc patet, quia inter essentias ordo essentialis, quia secundum Aristotelem [91] formae se habent sicut numeri, VIII *Metaphysicae;* in hoc ordine statur, quod probatur illis quinque rationibus quae de statu in effectivis sunt superius [92].

65. Secunda conclusio est quod suprema natura est incausabilis. Probatur, quia est infinibilis, ex praecedentibus [93]; ergo ineffectibilis, et ultra, ergo incausabilis. Istae duae consequentiae sunt probatae in secunda conclusione de effectivis [94]. Item quod suprema natura sit ineffectibilis probatur, nam omne ef-

[89] Cf. supra n.58.
[90] Cf. supra n.59.
[91] ARISTOT., *Metaph.* VIII t.10 (H c.3,1043b33).
[92] Cf. supra n.53.
[93] Cf. supra n.57.61.
[94] Cf. supra n.57.

mer efectivo. Además, que la suprema naturaleza sea inefectible se prueba: Todo efectible tiene alguna causa esencialmente ordenada, como lo demuestra la prueba de *B* en la conclusión primera referente al primer efectivo. Pero la causa esencialmente ordenada excede al efecto. (Luego la naturaleza suprema que no es excedida por nada no es efectible.)

66. Tercera conclusión: La naturaleza suprema existe en acto. Se prueba por lo precedente (como la tercera conclusión referente al efectivo).

67. Corolario: El que alguna naturaleza sea más eminente o superior a la naturaleza suprema incluye contradicción. Se prueba como el corolario referente al eficiente y al fin.

68. *Segundo artículo parcial.*—El primer eficiente es el último fin y el primer eminente. El primer eficiente es el último fin. Prueba: Todo eficiente por sí obra por un fin y el eficiente anterior obra por un fin ulterior. Luego el primer eficiente obra por el fin último. Pero no obra principal y últimamente por algo distinto de sí. Luego obra por sí como por fin último. Luego el primer eficiente es el fin primero. (Es claro que el fin último es el primero en causalidad.)

fectibile habet aliquam causam essentialiter ordinatam, sicut patet ex probatione ipsius *b* in conclusione prima de primo effectivo [95]; causa autem essentialiter ordinata excellit effectum.

66. Tertia conclusio est quod suprema natura est aliquod actu exsistens, et probatur ex praecedentibus [96].

67. Corollarium: aliquam esse naturam eminentiorem vel superiorem ipsa [97] includit contradictionem; probatur ut corollarium de efficiente et fine [98].

68. *Secundus articulus partialis.*—Quantum ad secundum articulum [99] dico quod primum efficiens est ultimus finis [100]. Probatio, quia omne efficiens per se agit propter finem, et prius efficiens propter finem priorem; ergo primum eficiens propter ultimum finem. Sed propter nihil aliud a se principaliter et ultimate agit; ergo propter se sicut propter finem. Ergo primum efficiens est primus finis.

[95] Cf. supra n.54.
[96] Cf. supra n.58.62.
[97] Sc. suprema natura.
[98] Cf. supra n.59.63.
[99] Cf. supra n.41.
[100] Cf. AVERROES, *Metaph.* X com.7; XII com.6: "principium formale et finale et movens non sunt tria numero, sed unum in subiecto et tria in ratione"; com.24.36; HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.2 in corp. (I f.149P-150Q).

69. Parejamente, el primer eficiente es el primer eminente. Se prueba: El primer eficiente no es unívoco, sino equívoco respecto de otras naturalezas efectivas. Luego es más eminente y noble que ellas; luego es eminentísimo.

70. *Tercer artículo parcial.*—La triple primacía pertenece a una sola naturaleza. Como es idéntica la naturaleza a la que pertenece la triple primacía, pues a la que pertenece una pertenecen también las otras, hay también en ella triple identidad, de suerte que el primer eficiente es sólo uno en quididad y naturaleza. Para demostrar esto muestro primero la siguiente conclusión preliminar, y, segundo, la conclusión principal.

El eficiente que es primero con la triple primacía premostrada, es de sí un ser necesario. Prueba: Es absolutamente incausable, pues incluye contradicción que haya algo anterior a él en el género de causalidad eficiente o final, y, por consiguiente, en cualquier género de causa. Basándome en ello arguyo: Sólo es imposible aquello cuyo incompatible, positiva o privativamente, puede ser. Pero no puede darse nada que sea incompatible positiva o privativamente con lo que es por sí y totalmente incausable. Luego, etc. La premisa mayor es evidente, porque ningún ser

69. Similiter, primum efficiens est primum eminens. Probatur, quia primum efficiens non est univocum respectu aliarum naturarum effectivarum, sed aequivocum; ergo eminentius et nobilius eis. Ergo primum efficiens est eminentissimum.

70. *Tertius articulus partialis.*—Quantum ad tertium articulum [101] dico quod cum sit idem cui inest triplex primitas, quia cui inest una insunt et aliae, et etiam est ibi triplex identitas ita quod primum efficiens est tantum unum secundum quiditatem et naturam. Ad quod ostendendum ostendo primo quamdam conclusionem praeambulam, et secundo principalem conclusionem.

Praeambula autem est quod efficiens quod est primum hac triplici primitate est necesse esse ex se [102]. Probatio, quia est penitus incausabile, nam contradictionem includit aliquod esse prius eo in genere causae efficientis vel finis et per consequens in genere cuiuscumque causae; ergo est omnino incausabile. Ex hoc arguo: nihil potest non esse nisi cui aliquid incompossibile positive vel privative potest esse; ei autem quod est a se et penitus incausabile non potest aliquid esse quod ei sit incompossibile positive vel privative; ergo, etc. Maior patet, quia

[101] Cf. supra n.41.
[102] Cf. AVICENNA, *Metaph.* I c.7 (73*ra-va*).

puede ser destruído sino por otro que le es incompatible positiva o privativamente. La menor se prueba porque tal incompatible puede ser o por sí o por otro. Si puede ser por sí, es por sí. Luego se darán simultáneamente dos incompatibles o no se dará ninguno, porque el uno destruirá el ser del otro. La otra hipótesis, el que sea por otro, es imposible. Ninguna causa puede destruir un ser porque su efecto repugna a tal ser, a no ser que dé a su efecto un ser más perfecto e intenso que el ser del que es indestructible; pero ningún ser por otro recibe de su causa un ser más noble que el del ser intrínsecamente necesario, pues todo lo causado tiene ser dependiente, y lo que es por sí tiene ser independiente.

71. Sobre la base de esta proposición preliminar se prueba ulteriormente la conclusión propuesta relativa a la unidad de la naturaleza primera (que es el intento principal de este tercer artículo). La pruebo por tres razones.

La primera es ésta: Si se dan dos naturalezas necesarias, se distinguen por perfecciones reales propias; llamémoslas *A* y *B*. Estas perfecciones son formalmente necesarias o no. Si lo son, cada una de las naturalezas será ser necesario por dos perfecciones formales (por aquella en que convienen y aquella en que se distinguen). Esto es imposible, porque como ninguna de dichas perfeccio-

nullum ens potest destrui nisi per incompossibile sibi vel positive privative. Minor probatur, quia illud incompossibile aut potest esse a se, aut ab alio; si a se et est a se, erit igitur duo incompossibilia simul, vel neutrum est, quia utrumque destruit esse alterius; si ab alio, contra: nulla causa potest destruere aliquod ens propter repugnantiam sui effectus ad illud nisi suo effectui perfectius et intensius esse det quam sit esse illius alterius destructibilis; nullius entis ab alio est nobilius esse a causa sua quam sit esse necessarii a se, quia omne causatum habet esse dependens, sed quod est ex se habet esse independens.

71. Ex hac ultra ad propositum probatur unitas naturae primae, quae est principale intentum in hoc tertio articulo. Quod ostenditur tribus rationibus.

Primo sic, quia si duae naturae sunt necesse esse [103], aliquibus rationibus propriis realibus distinguuntur, et dicantur *a* et *b*. Illae rationes aut sunt formaliter necessariae, aut non. Si sic, igitur utrumque duabus rationibus formalibus erit necesse esse, quod est impossibile, quia cum neutra illarum rationum per se

[103] Cf. AVICENNA, *Metaph.* I c.8 (73*va*-74*ra*) : VIII c.5 (99*rb-vb*) ; *Metaph. compendium* I pars 2 tr.1 c.11 (ed. CARAME 81-91) ; HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.3 in corp. (I f.154L-156V).

nes incluye por sí la otra, aun descartada una de ellas, la naturaleza será ser necesario. Si ninguna de las naturalezas es formalmente ser necesario por las perfecciones por las que se distinguen formalmente, éstas no dan la necesidad en el ser y deben descartarse del ser necesario; toda entidad que no es intrínsecamente necesaria es posible o contingente y el ser necesario no incluye nada posible o contingente.

72. Segunda prueba: Dos naturalezas eminentísimas no pueden coexistir en el universo. Luego tampoco dos efectivos primeros. Prueba del antecedente: Las especies se hallan entre sí como los números, libro octavo de la *Metafísica*, y, por consiguiente, no pueden darse dos en el mismo orden; luego mucho menos pueden darse dos primeras o dos eminentísimas.

73. Tercera prueba: La conclusión aparece evidente, en tercer lugar, por la naturaleza del fin: Si hubiere dos fines últimos, habría dos coordinaciones de seres respecto de ellos, de suerte que los seres de una ordenación no tendrían relación con los de la otra, porque tampoco estarían ordenados al fin de éstos, pues es imposible que un efecto tenga dos causas totales o perfectas en el mismo orden; en caso contrario, se daría en algún orden una causa por

includat aliam, utraque istarum circumscripta esset necesse esse. Si vero per illas rationes quibus distinguuntur neutrum sit formaliter necesse esse, igitur illae rationes non sunt rationes necessario essendi, et ita neutrum includitur in necesse esse, quia quaecumque entitas non est necesse esse, est de se possibilis, sed nihil possibile includitur in necesse esse.

72. Secundo probatur, quia duae naturae eminentissimae non possunt esse in universo; ergo nec duo prima effectiva [104]. Probatio antecedentis, quia species se habent sicut numeri, ex VIII *Metaphysicae* [105], et per consequens duae non possunt esse in eodem ordine; ergo multo minus nec duae primae vel duae eminentissimae.

73. Hoc etiam patet tertio per rationem de ratione finis [106], quia duo fines ultimi si essent, haberent duas coordinationes entium ad se ita quod ista entia ad illa nullum ordinem haberent, quia nec ad finem illorum, nam quae ordinantur ad unum finem ultimum, non possunt ordinari ad alium, quia eiusdem causati duas esse causas totales et perfectas in eodem ordine est impossibile; tunc enim aliquid esset in aliquo ordine per se

[104] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II t.6 (α c.2,994*a*11-19); AVICENNA, *Metaph.* VIII c.1 (97 *rb-va*).
[105] ARISTOT., *Metaph.* VIII t.10 (H c.3,1043*b*33).
[106] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II t.8-9 (α c.2,994*b*9-16); XII t.52 (Λ c.10, 1075*a*11-23); t.54-55 (p.1075*a*34-1076*a*4).

sí, sin la cual subsistiría el efecto. Luego los seres ordenados a un fin no se hallarían en modo alguno ordenados al otro, ni, por consiguiente, a los seres ordenados a este otro fin; y los seres de las dos ordenaciones no constituirían un universo.—Esto se confirma también, en general, porque un mismo ser no puede depender totalmente de dos seres; en caso contrario, descartado uno de éstos, seguiría dependiendo totalmente del otro; lo que quiere decir que no depende del ser descartado. Ahora bien, los seres dependen esencialmente del eficiente, del eminente y del fin. Luego no puede haber dos naturalezas de que dependan total y primariamente según esta triple dependencia. Luego sólo hay una única naturaleza de que dependen los seres según esta triple dependencia, y, por lo mismo, esa única naturaleza posee la triple primacía.

B) *Se declara el ser del Infinito*

74. Mostrado el ser de las propiedades relativas del primer Ser, procedo ulteriormente a mostrar su infinidad y, por tanto, el ser del Infinito. Primero muestro que el primer eficiente es inteligente, siendo infinitos los objetos de su intelección distinta, y dotado de voluntad; y que su

causa, quo non posito nihil minus esset causatum illud. Ordinata ergo ad unum finem nullo modo ordinantur ad alium, nec per consequens ad illa quae ordinantur ad alium, et ita ex eis non fieret universum.—Hoc etiam confirmatur in communi, quia nulla duo possunt esse terminantia totaliter dependentiam alicuius eiusdem, quia tunc illud terminaret dependentiam, quo subtracto non minus terminaretur illa dependentia, et ita non esset dependentia ad illud. Sed ad efficiens et eminens et ad finem dependent alia essentialiter. Ergo nullae duae naturae possunt esse primo terminantia alia entia secundum illam triplicem dependentiam. Praecise igitur est aliqua una natura terminans entia secundum illam triplicem dependentiam, et ita habens istam triplicem primitatem.

B) *Declaratur esse de ente infinito*

74. Ostenso esse de proprietatibus relativis primi entis, ulterius ad ostendendum illius primi infinitatem et per consequens esse de ente infinito procedo sic: primo ostendo quod primum efficiens est intelligens et volens ita quod sua intelligentia est infinitorum distincte et quod sua essentia est repræ-

esencia (que es idéntica a su inteligencia) representa distintamente objetos infinitos. De ello se concluirá su infinidad. De suerte que con la triple primacía mostrada tendremos cuatro medios para mostrar su infinidad. Nótese, sin embargo, que este cuarto medio, es decir, la naturaleza intelectual y volitiva del primer eficiente, lo supongo bajo cierto aspecto hasta la distinción 35.

1. *Se proponen y demuestran las conclusiones preliminares a la infinidad*

75. Que el primer eficiente es inteligente y dotado de voluntad se demuestra de la manera siguiente: Algún agente es primer agente por sí, porque una causa por sí es anterior a toda causa *per accidens*, *Física*, II, donde el Filósofo lo afirma de la naturaleza, en la que es menos manifiesto. Pero todo agente por sí actúa por un fin. (Luego algún agente actúa por un fin.)

76. De aquí se arguye doblemente.

Primero: Todo agente natural, que actuara como tal y fuese independiente, actuaría por necesidad y de idéntica manera, aunque no actuara por ningún fin. Por consiguiente, si sólo actúa por un fin, es porque depende de un agente que ama este fin. Este agente es el primer eficiente. (Luego el primer eficiente es inteligente y dotado de voluntad.)

77. En segundo lugar, si el primer agente actúa por un fin, lo hace movido por este fin amado por un acto de voluntad o amado sólo naturalmente. Si actúa movido por el fin amado por un acto de voluntad, tenemos la conclusión intentada. La segunda alternativa, es decir, que actúe movido por el fin sólo naturalmente amado, es imposible, porque el primer agente no ama naturalmente—como lo grave ama el centro y la materia la forma—otro fin distinto de sí; en caso contrario, por estar inclinado a otro fin, estaría en algún modo ordenado a él. Si se dice que naturalmente ama el fin que es él mismo, ello sólo significa que él es él, no salva en él la doble razón (de ordenado al fin y de fin).

78. Confirmación de la razón dada: El primer eficiente dirige su efecto al fin. Luego o lo dirige naturalmente o conociendo y amando el fin. No naturalmente, porque quien no conoce (el fin) no dirige nada (a él), sino en virtud del que lo conoce—la primera ordenación es del sabio, *Metafísica*, libro I—. Pero el primer eficiente no

sentativa infinitorum (quae quidem essentia est sua intelligentia), et ex hoc secundo concludetur sua infinitas. Et sic cum triplici primitate ostensa erit quadruplex medium ad ostendendum eius infinitatem. Sed tamen istud quartum medium, scilicet quod primum efficiens est intelligens et volens, ex quo sicut ex quodam medio aliis addito concluditur sua infinitas, suppono quantum ad aliquid usque ad distinctionem 35 [107].

1. *Proponuntur et demonstrantur conclusiones praeambulae ad infinitatem*

75. Quod autem sit intelligens et volens arguo sic: aliquod agens est per se primum agens, quia omni causa per accidens prior est aliqua causa per se, II *Physicorum* [108], ubi hoc vult de natura, de qua minus videtur; sed omne agens per se agit propter finem [109].

76. Et ex hoc arguitur dupliciter.

Primo sic: omne agens naturale praecise consideratum ex necessitate et aeque ageret si ad nullum finem alium ageret sed sit independenter agens; ergo si non agit nisi propter finem, hoc est quia dependet ab agente amante finem: tale est primum efficiens; ergo, etc.

77. Item, si primum agens agit propter finem, aut ergo finis ille movet primum efficiens ut amatus actu voluntatis, aut ut tantum naturaliter amatus. Si ut amatus actu voluntatis, habetur propositum. Si tantum amatus naturaliter, hoc est falsum, quia non naturaliter amat alium finem a se, ut grave centrum et materia formam; tunc enim esset aliquo modo ad finem, quia inclinatus ad illum. Si autem tantum naturaliter amat finem qui est ipse, hoc nihil est nisi ipsum esse ipsum, hoc enim non est salvare duplicem rationem in ipso.

78. Item arguitur, quasi conferendo rationem iam factam, sic: ipsum primum efficiens dirigit effectum suum ad finem; ergo vel naturaliter dirigit, vel cognoscendo et amando illum finem. Non naturaliter, quia non cognoscens nihil dirigit nisi in virtute cognoscentis: sapientis enim est prima ordinatio, I *Metaphysicae* [110]; sed primum efficiens in nullius alterius virtute

[107] "Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita", cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.35 q. un. (cf. n. [2]).

[108] ARISTOT., *Physic.* II t.66 (B c.6,198*a*8-9): "neque per accidens causa prius est ea quae est per se".

[109] Cf. ARISTOT., *Physic.* II t.49 (B c.5,196*b*17-22).

[110] ARISTOT., *Metaph.* I [c.2] (A c.2,982*a*17-18): "Non enim ordinari, sed ordinare oportet sapientem".

dirige, como tampoco causa (nada), en virtud de otro—de lo contrario no sería primero—. Luego.

79. Además, algo es causado contingentemente. Luego la causa primera actúa contingentemente y, por tanto, voluntariamente.

80. Prueba de la primera consecuencia (la causa primera actúa contingentemente): Toda causa segunda actúa en cuanto es movida por la primera. Luego si la primera mueve necesariamente, toda otra causa es movida necesariamente y todo efecto es causado necesariamente. Conversamente, si alguna causa segunda mueve contingentemente, la primera mueve también contingentemente, porque la causa segunda no causa sino en virtud de la primera, en cuanto es movida por ella.

81. Prueba de la segunda consecuencia (la causa primera actúa voluntariamente): No hay principio de acción contingente fuera de la voluntad o algo que acompaña a la voluntad; todo otro agente obra por necesidad de naturaleza, no contingentemente. Luego.

82. Se objeta contra ambas consecuencias. Contra la primera: Nuestro querer puede causar algo contingentemente. Luego no se requiere que la primera causa lo cause contingentemente.

dirigit, sicut nec causat—tunc enim non esset primum; ergo, etc.

79. Item, aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat, ergo volens causat [111].

80. Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quidlibet necessario causatur; igitur si aliqua causa secunda contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat causa secunda nisi in virtute primae causae in quantum movetur ab ipsa.

81. Probatio secundae consequentiae: nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter; ergo, etc.

82. Contra istam rationem instatur, et primo contra primam consequentiam arguitur sic, quia nostrum velle posset adhuc aliquid contingenter causare, et ita non requiritur quod prima causa illud contingenter causet.

[111] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 2 q. un.; d.39 q.1-5 n. [12.22]; d.42 q. un. n. [3]; *De primo princ.* c.4 concl.5 n. [9].

83. Además, el Filósofo concedió el antecedente, es decir, que algo es causado contingentemente, y negó el consecuente, es decir, que la primera causa cause contingentemente, respecto del querer de Dios. Puso contingencia en los seres inferiores, no por razón del querer contingente de Dios, sino por razón del movimiento que, en cuanto uniforme, es causado necesariamente, pero en cuanto diforme —y la diformidad depende de las partes—es contingente.

84. Contra la segunda consecuencia, "Si causa contingentemente, causa por volición", se objeta: Esta inferencia no parece ser válida; cosas naturalmente movidas pueden ser impedidas y, por lo tanto, puede acaecer lo opuesto al movimiento natural, es decir, algo contingente y violento.

85. Respuesta a la primera objeción:

Si Dios es el primer motor o eficiente respecto de nuestra voluntad, síguese respecto de ella lo mismo que respecto de otros agentes, sea que el primer motor la mueva inmediata y necesariamente, sea que mueva inmediata y nenecesariamente otro ser, y este ser, así movido, mueva necesariamente la voluntad; pues, en cualquiera de los casos, ésta no mueve sino por ser movida. La consecuencia última es que el agente próximo a la voluntad la mueve

83. Item, Philosophus [112] antecedens concessit, scilicet quod aliquid contingenter causatur, et negavit consequens intelligendo de velle, scilicet quod prima causa contingenter causet, ponendo contingentiam in inferioribus non propter contingenter Deum velle sed ex motu, qui necessario causatur in quantum uniformis, sed difformitas sequitur ex partibus eius, et ita contingentia [113].

84. Contra secundam consequentiam, 'si causat contingenter, ergo volens': non videtur tenere, quia aliqua naturaliter mota possunt impediri, et ita oppositum—contingenter et violenter—potest evenire.

85. Ad primum [114] dicendum quod si Deus est primum movens vel efficiens respectu voluntatis nostrae, idem sequitur de ipsa quod de aliis, quia sive immediate necessario movet eam, sive aliud immediate et illud, necessario motum, necessario moveat eam, quia movet non nisi ex hoc quod movetur. Sequitur tandem quod proximum voluntati necessario moveat

[112] ARISTOT., *Physic.* VIII t.53 (Θ c.6,259b32-260a19); *De caelo* II t.20-21 (B c.3,286a34-286b9); *De gener. et corrupt.* II t.56-62 (B c.10, 336a23-337a33); *Metaph.* XII t.33-34 (Λ c.6-7,1072a9-23).

[113] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.48 q.2 n. [5].

[114] Cf. supra n.82.

necesariamente, aun cuando este agente próximo a la voluntad sea la voluntad misma. Y, por tanto, querrá y causará necesariamente todo efecto, lo que es imposible.

86. Respuesta a la segunda objeción:

No entiendo por contingente lo que no es necesario o sempiterno, sino lo que, al ser causado, no impide la causación de su opuesto. Por eso dije "algo es causado contingentemente", y no "algo es contingente". El Filósofo no pudo negar el consiguiente admitiendo el antecedente respecto del movimiento, pues si todo el movimiento deriva necesariamente de su causa, al ser él causado, son causadas necesaria e inevitablemente todas sus partes sin que sea posible la causación de su opuesto. Mas lo que es causado por cualquiera parte del movimiento, es causado necesaria e inevitablemente. Por consiguiente, o nada se hace contingentemente, esto es, evitablemente, o el Primero de tal manera causa inmediatamente, que podría no causar.

87. A la tercera objeción respondo que, si alguna causa puede impedir otra, sólo lo puede en virtud de una causa superior, y ésta en virtud de otra superior, y así hasta la causa primera; ahora bien, si ésta mueve necesariamente

voluntatem, etiam si proximum voluntati sit ipsamet voluntas; et ita necessario volet, et erit volens necessario. Et sequitur ulterius impossibile, quod necessario causat quodlibet causatum.

86. Ad secundum [115] dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi 'aliquid contingenter causatur' [116], et non 'aliquid est contingens'. Nunc dico quod Philosophus non potest consequens negare salvando antecedens per motum [117], quia si ille totus motus necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, id est inevitabiliter, ita quod oppositum non potest tunc causari; et ulterius, quod causatur per quamcumque partem motus, necessario causatur et inevitabiliter. Vel igitur nihil fit contingenter, id est evitabiliter, vel primum sic causat immediate quod posset etiam non causare.

87. Ad tertium [118] dico quod si aliqua causa potest impedire istam, hoc non est nisi in virtute superioris causae, et sic usque ad primam causam, quae si immediatam causam sibi

[115] Cf. supra n.83.
[116] Cf. supra n.79.
[117] Cf. supra n.83.
[118] Cf. supra n.84.

la causa inmediata a ella, la necesidad llegará hasta la última. Luego ésta impedirá necesariamente y ninguna otra causa podrá actuar naturalmente.

88. De este modo se muestra por triple vía que el primer agente es inteligente y dotado de voluntad. La primera de estas vías es que la naturaleza obra por un fin, y sólo obra porque depende del que conoce el fin y es dirigida por él. La segunda es que el agente primero obra por un fin. Y la tercera, que algún efecto es causado contingentemente.

89. Procediendo ulteriormente en las cuestiones preliminares a la infinidad, pruebo en segundo lugar que la intelección y volición (de la primera causa) son idénticas a su esencia. Empiezo por su volición de sí mismo como objeto; el acto por el que la primera causa se ama a sí misma, como todo acto de su voluntad, es esencialmente idéntico con su naturaleza.

Prueba: Según Avicena, *Metafísica*, VI, donde dice que "si hubiere ciencia de toda causa, la de la causa final sería la más noble", la causalidad de la causa final es simplemente primera; la razón es que la causa final precede en causalidad a la causa eficiente, a la que mueve a obrar—y,

necessario movet, usque ad ultimam erit necessitas; ergo necessario impediet, et per consequens non potest alia causa naturaliter causare.

88. Sic ergo videtur triplici via ostensum quod primum agens est intelligens et volens, quarum prima est quod natura agit propter finem et non nisi quia dependens et directa a cognoscente finem [119]; secunda est quod ipsum primum agens agit propter finem [120], et tertia quod aliquis effectus contingenter fit quando causatur [121].

89. Ulterius quoad quaestionem praeambulam ad infinitatem probo secundo quod eius intellectio et volitio est idem quod eius essentia, et primo de volitione sui ipsius ut obiecti ita quod primam causam amare est idem essentialiter cum natura causae et omnis actus voluntatis eius.

Probatio. Causalitas et causatio causae finalis est simpliciter prima, secundum Avicennam [122] VI *Metaphysicae*, dicentem quod "si de qualibet causa esset scientia, illa quae esset de causa finali, esset nobilissima"; ipsa enim, quantum ad causalitatem praecedit causam efficientem, quia movet efficiens

[119] Cf. supra n.76.
[120] Cf. supra n.77-78.
[121] Cf. supra n.79-87.
[122] AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (95rb).

por lo mismo, la causalidad del primer fin y su causación es totalmente incausable en cualquier género de causa—. Pero la causalidad del primer fin es mover, en cuanto amado, al eficiente primero; esto, que el primer fin, en cuanto amado por el primer eficiente, mueve a éste, equivale a decir que el primer eficiente ama el primer fin; es lo mismo decir que el objeto es amado por la voluntad o que la voluntad ama el objeto. Luego el acto por el que el primer eficiente ama el primer fin es totalmente incausable, y por ser incausable, intrínsecamente necesario, idéntico a la naturaleza primera. Esta prueba puede ser casi convertida empezando por lo opuesto de la conclusión: Si el acto de amar del Primero es distinto de su naturaleza, es causable, y, por lo tanto, efectible, y efectible por algún eficiente por sí que ama el fin. Luego el acto por el que el Primero se ama a sí sería causado por amor de un fin anterior, lo que es imposible.

90. Esta conclusión la muestra Aristóteles en la *Metafísica,* XII, respecto de la intelección (con dos razones). Primera) de lo contrario (es decir, si la intelección no le

ad agendum [123], — ideo causalitas primi finis, et eius causatio, est penitus incausabilis secundum quamcumque causationem in qualibet genere causae. Causalitas autem finis primi est movere efficiens primum sicut amatum [124]; idem autem est primum finem movere primum efficiens ut amatum ab ipso et primum efficiens amare primum finem, quia nihil aliud est obiectum amari a voluntate quam voluntatem amare obiectum. Ergo primum efficiens amare primum finem est penitus incausabile, et ita ex necesse esse, et ita erit idem naturae primae. Et quasi convertitur ratio ex opposito conclusionis, quia si primum amare est aliud a natura prima, ergo est causabile, et per consequens effectibile; igitur ab aliquo per se efficiente amante finem. Igitur primum amare se esset causatum ex aliquo amore finis priore isto causato, quod est impossibile.

90. Hoc ostendit Aristoteles [125] XII *Metaphysicae* de in-

[123] Cf. AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (94*ra*): "Iam igitur facile est intelligere quod causa finalis in causalitate praecedit causas agentes recipiente ... Similiter etiam causa finalis in suo esse in anima prior est ceteris causis. In anima enim prior est agente, quia anima adinvenit eam prius, et postea imaginat apud se actionem ... Respectu igitur causalitatis et respectu essendi in intellectu non est aliqua causa prior causa finali; immo ipsa est causa essendi causas".—Cf. supra d.1 n.182.

[124] Cf. ARISTOT., *Metaph.* t.36 (Λ c.7,1072*a*26-27); t.37 (p.1072 *b*3).

[125] ARISTOT., *Metaph.* XII t.51 (Λ c.9,1074*b*17-21): "si [primum movens] non intelligat, quidem utique erit insigne? ... [si] non enim est haec sua intelligentia, sed potentia, non utique erit optima substantia: per intelligere enim honorabile inest".

fuera idéntica), el Primero no sería sustancia óptima, pues su perfección radica en su intelección.

91. Segunda, negada tal identidad, le sería laborioso el seguir entendiendo, pues estaría en potencia de contradicción el acto de entender, lo que, según él, implica labor.

92. Estas razones pueden declararse o explayarse. Explayación de la primera. Como la perfección última de todo ente en acto primero consiste en el acto segundo por el que se une a lo óptimo, máxime si es activo y no sólo factivo (y todo ser intelectual es activo, y la primera naturaleza es intelectual, como consta de la conclusión anterior), síguese que su última perfección consiste en el acto segundo. Luego si este acto no es su sustancia, ésta no es óptima, su perfección última deriva de algo distinto de ella.

93. La segunda razón puede explicarse así: La potencia meramente receptiva es potencia de contradicción. Pero el Primero no es tal. Luego.—Según Aristóteles, esta razón tampoco es demostrativa, sino sólo probable; por eso

telligere, quia aliter primum non erit optima substantia, quia per intelligere est honorabile.

91. Secundo [126], quia alias laboriosa erit eius continuatio. Item, si non sit illud, erit in potentia contradictionis ad illud; ad illam naturam sequitur labor secundum ipsum.

92. Istae rationes possunt ratione declarari.

Prima [127] sic: cum omnis entis in actu primo perfectio eius ultima sit in actu secundo quo coniungitur optimo, maxime si sit activum et non tantum factivum [128] (omne autem intelligibile est activum, et prima natura est intelligibilis, ex praemissa [129]), sequitur quod ultima eius perfectio erit in actu secundo; igitur si ille non sit eius substantia, substantia eius non est optima, quia aliud est suum optimum.

93. Secunda ratio [130] potest declarari sic: potentia solummodo receptiva est potentia contradictionis [131]; ergo cum hoc non sit huiusmodi, ergo etc.—Sed quia secundum Aristotelem nec ista est ratio demonstrativa, sed tantum probabilis, aliter

[126] ARISTOT., *Metaph.* XII t.51 (Λ c.9,1074*b*28-29): "si [primum movens] non est intelligentia, sed potentia, rationabile est laboriosum esse ei continuationem intelligentiae".

[127] Cf. supra n.90.

[128] Cf. ARISTOT., *Eth. ad Nic.* VI c.5 (Z c.4,1140*a*1-6); *Metaph.* IX t.16 (Θ c.8,1050*a*21-1050*b*1).

[129] Conclusione, cf. supra n.75-88.

[130] Cf. supra n.91.

[131] Cf. ARISTOT., *Metaph.* IX t.17 (Θ c.8,1050*b*8-9): "omnis potentia simul contradictionis est".

algunos han tratado de demostrar la conclusión intentada de otro modo, es decir, por la identidad de la potencia y su objeto, de donde deducen la identidad del acto con ellos. Pero esta consecuencia no vale; ejemplo, el ángel se entiende y se ama a sí mismo. Con todo, los actos de entender y amar del ángel no son idénticos a su sustancia.

94. Esta conclusión, es decir, que la esencia de Dios es idéntica a su volición de sí mismo, es rica en corolarios. Síguese primero que la voluntad es idéntica a la naturaleza primera, ya porque el querer es un acto de la voluntad, ya porque el querer se concibe como posterior a la voluntad; y si el querer es idéntico a la naturaleza, con mucha más razón lo será la voluntad; se infiere también que la voluntad es incausable, por serlo su querer, etc.

95. En segundo lugar, síguese que el acto por el que la naturaleza primera se entiende a sí misma le es idéntico, pues nada es amado si no es conocido; luego si el acto de amarse a sí es intrínsecamente necesario, el acto de entenderse a sí lo es también.

96. En tercer lugar, síguese ulteriormente que el entendimiento es idéntico a la naturaleza primera, pues si la intelección se concibe, por así decirlo, como más próxi-

propositum ostendatur, ex identitate potentiae et obiecti in se; ergo actus erit eis idem [132]. Sed consequentia non valet, patet: instantia, quia angelus intelligit se et amat se et tamen actus angeli amandi et intelligendi non sunt idem substantiae eius [133].

94. Haec conclusio, videlicet quod essentia divina sit eadem quod volitio sui ipsius, vera est ex corollariis: nam sequitur primo quod voluntas est idem primae naturae, quia velle non est nisi voluntatis; ergo illa voluntas cuius velle est incausabile est etiam incausabilis; ergo, etc. Et similiter, velle intelligitur quasi posterius voluntate; tamen velle est idem illi naturae; ergo magis voluntas.

95. Item secundo sequitur quod intelligere se est idem illi naturae, quia nihil amatur nisi cognitum; igitur si amare se ex se est necesse esse, sequitur quod intelligere se est necesse esse ex se.

96. Et si est intelligere propinquius [134] illi naturae quam

[132] Cf. THOMAS, *Sent.* I d.35 q.1 a.1 ad 3 (ed. Parmen. VI 282*b*); *S. theol.* I q.14 a.2 in corp. et ad 2; a.4 in corp. (IV 168*b*-169*b*.171*b*).
[133] Cf. AEGIDIUS ROM., *Quodl.* III q.11 in corp. (49*va*-*b*.50*ra*).
[134] Loco "propinquius" a Duns Scoto ponitur "propinquior",

ma a ella que su querer, el entendimiento se concibe como anterior a la intelección.

97. En cuarto lugar, síguese que la razón (concepto) por la que se entiende a sí le es idéntica, porque es necesario que tal razón sea intrínsecamente necesaria, si el entender lo es; pues se la concibe, por decirlo así, anteriormente al mismo entendimiento.

98. Mostrado ya que los actos por los que el Primero se entiende y ama a sí mismo son idénticos a su esencia, muestro en general la conclusión intentada respecto de todos sus actos de entender y querer.

La tercera conclusión sea, pues, ésta. Ninguna intelección puede ser accidental en la naturaleza primera. Prueba: Ha sido mostrado que la naturaleza primera es el primer efectivo; luego tiene por sí el poder de causar todo efecto, al menos como causa primera, independientemente de todo otro agente. Pero no tendría el poder de causar todo efecto si no lo conociera. Luego su conocimiento de todo efecto es idéntico a su naturaleza. Prueba de la menor asumida: La naturaleza primera no puede causar efecto alguno si no lo quiere por el amor del fin último—de otro modo no sería agente por sí, pues no obraría por un fin—. Pero previamente al acto de querer algo por un fin se concibe el acto de entenderlo. Luego antes del primer momen-

velle, ideo sequitur ulterius quod intellectus sit idem illi naturae, sicut prius de voluntate ex velle argutum est.

97. Sequitur quarto etiam quod ratio intelligendi se sit idem sibi, quia necesse est esse ex se si intelligere sit ex se necesse esse et ratio intelligendi se quasi praeintelligitur ipsi intellectui.

98. Ostenso de intelligere se et velle se quod sint idem essentiae primi, ostendo propositum ex aliis, scilicet de omni intelligere et velle.

Et sit conclusio tertia ista: nullum intelligere potest esse accidens primae naturae. Probatio, quia de illa natura prima ostensum est esse in se primum effectivum [135]; ergo ex se habet unde posset quodcumque causabile causare circumscripto alio quocumque, saltem ut prima causa illius causabilis. Sed circumscripta cognitione eius, non habet unde possit illud causabile causare; ergo cognitio cuiuscumque alterius non est aliud a natura sua.—Probatio assumpti, quia nihil potest causare nisi ex amore finis volendo illud, quia non potest aliter esse per se agens, quia nec agere, propter finem; nunc autem ipsi velle

[135] Cf. supra n.43-56.

to, en el que se le concibe como causando o queriendo el objeto *A*, se le concibe necesariamente como entendiéndolo. Sin esta preintelección no puede obrar por sí. Dígase lo mismo de otros objetos.

99. Otra prueba de lo mismo: Todas las intelecciones del mismo entendimiento, por ser perfecciones del mismo género, tienen relación similar a él, de identidad esencial o accidental (ello es evidente respecto de todo entendimiento creado y sus intelecciones). Por consiguiente, si alguna intelección tiene un receptivo, lo tienen todas; si alguna es accidental, lo son todas. Ahora bien, una intelección del Primero, es decir, la intelección que tiene de sí mismo, no es, no puede ser accidente en Él, como consta de la conclusión precedente. Luego ninguna intelección suya es accidental.

100. Además, el acto de entender, si puede ser accidente, se recibirá en el entendimiento como en sujeto. Luego también en el mismo acto de entender que se identifica con el entendimiento, y así resultará más perfecto el acto de entender en la potencia receptiva del menos perfecto.

101. Además, un mismo acto de entender puede captar muchos objetos ordenables. Luego cuanto más perfecto sea, abarcará más objetos. Luego el acto perfectísimo de intelección, más perfecto que el cual es imposible concebir,

alicuius propter finem praeintelligitur intelligere ipsum; ante igitur primum signum in quo intelligitur causans sive volens *a*, necessario praeintelligitur intelligens *a*; ita sine hoc non potest per se efficere, et ita de aliis.

99. Item, probatur idem, quia omnes intellectiones eiusdem intellectus habent similem habitudinem ad intellectum, secundum identitatem essentialem vel accidentalem (sicut patet de omni intellectu creato et eius intellectionibus), quia videntur perfectiones eiusdem generis; ergo si aliquae habent receptivum, et omnes, et si aliqua est accidens, et quaelibet. Sed aliqua non potest esse accidens in primo, ex praecedenti conclusione[136], quia non-intellectio sui ipsius; ergo nulla erit ibi accidens.

100. Item, intelligere si quod potest esse accidens, recipietur in intellectu ut in subiecto: ergo et in illo intelligere quod est idem intellectui, et ita perfectius erit in potentia receptiva respectu imperfectioris.

101. Item, idem intelligere potest esse plurium obiectorum ordinandorum, ergo quanto perfectius, tanto plurium; ergo perfectissimum quo incompossibile est perfectius intelligi erit idem

[136] Cf. supra n.89.

abarcará todos los inteligibles. Pero el acto de entender del Primero es perfectísimo de este modo. Luego es el mismo respecto de todos los inteligibles. Y como el acto por el que se entiende a sí mismo le es idéntico, como consta de la proposición precedente, el acto por el que entiende todos los otros objetos le es también idéntico. La misma conclusión vale de su querer.

102. Además, el entendimiento del Primero no es sino un entender, y es idéntico respecto de todos los objetos... Luego su acto de entender todos los objetos es también uno, no puede darse en Él otra intelección. Es sofisma de accidente el concluir absolutamente de la identidad de varios elementos entre sí su identidad con un tercero, al que son extraños, como aparece evidente de este argumento *a simili:* "El entender es lo mismo que el querer. Luego si el entender es de un objeto, el querer será del mismo objeto". No se sigue; sólo se sigue que el entender de una cosa es un querer. Que este querer es de la misma cosa, se deduce de que el entender es de ella. Es decir (el que "si el entender es de un objeto, el querer es del mismo"), puede inferirse divisivamente, no conjuntamente; de lo contrario, hay falacia de accidente.

103. Además, el entendimiento del Primero tiene un acto adecuado a sí y coeterno, pues el acto por el que se

omnium intelligibilium. Intelligere primi sic est perfectissimum; ergo idem est omnium intelligibilium, et illud quod est sui est idem sibi, ex proxima praecedente[137]; ergo intelligere omnium est idem. Et eandem conclusionem volo intelligi de velle.

102. Item, iste intellectus non est nisi quoddam intelligere; sed iste intellectus est idem omnium, et ita quod non potest esse alicuius alterius obiecti; ergo nec intelligere aliud. Ergo idem intelligere est omnium.—Fallacia est accidentis ex identitate aliquorum inter se concludere identitatem respectu tertii respectu cuius extraneantur[138]: et patet in simili: intelligere est idem quod velle; 'si ergo intelligere ipsum est alicuius, ergo et velle est eiusdem', non sequitur, sed tantummodo sequitur quia est velle: quod quidem velle est aliquid eiusdem, quia intelligendum est 'eiusdem' ita quod divisim inferri potest, non coniunctim, propter accidens.

103. Item, intellectus primi habet actum unum adaequatum sibi et coaeternum, quia intelligere se est idem sibi; ergo non

[137] Cf. supra n.89.

[138] Cf. ARISTOT. *Soph. elenchi* I c.3 (c.5,166b28-30): "secundum accidens quidem paralogismi sunt, quando similiter quidlibet assignatum fuerit rei subiectae et accidenti inesse".

entiende a sí le es idéntico. Por consiguiente, no puede tener otro.—Esta consecuencia no vale, como lo muestra el ejemplo del bienaventurado, quien ve simultáneamente a Dios y a otros seres, y ello aunque vea a Dios según toda su capacidad como se afirma del alma de Cristo, que, no obstante, puede ver otros seres.

104. Además, este entendimiento posee en sí por identidad la máxima perfección del entender. Luego tiene también toda otra perfección. Respuesta: No se sigue; porque alguna otra perfección, que sería menor, puede ser causable, y, por tanto, distinta de la incausable; la máxima perfección, en cambio, no puede ser causable.

105. La cuarta conclusión principal respecto del entendimiento y de la voluntad de Dios es ésta: El entendimiento del Primero entiende siempre, y por un acto distinto y necesario, todo objeto inteligible, antes, naturalmente, que este objeto exista en sí.

106. Se prueba la primera parte, es decir, que puede entender todo lo inteligible: Es perfección del entendimiento el poder conocer distinta y actualmente todo lo inteligible. Mas este poder es necesario a la naturaleza de todo entendimiento, porque su objeto es el ser tomado comunísimamente, como se declarará en la distinción tercera.

potest aliquem habere alium.—Consequentia non valet. Exemplum de beato, qui simul videt Deum et aliud etiam si videat Deum secundum ultimum capacitatis suae, ut de anima Christi ponitur, et adhuc potest videre aliud.

104. Item arguitur: intellectus iste habet in se per identitatem perfectionem maximam intelligendi; ergo et omnem aliam. Responsio: non sequitur, quia alia quae minor est potest esse causabilis et ideo differre ab incausabili, maxima autem non potest.

105. Quarta conclusio principalis de intellectu et voluntate Dei est ista: intellectus primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se.

106. Prima pars probatur, quia potest cognoscere quodcumque intelligibile sic; hoc enim est perfectionis in intellectu, posse distincte et actu cognoscere quodcumque intelligibile, immo hoc ponere est necessarium ad rationem intellectus, quia omnis intellectus est totius entis sumpti communissime, ut determinabitur distinctione [139]. Nullam autem intellectionem potest ha-

[139] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.3 n. [8-12]; cf. etiam ib. n. [3.21].

Pero el entendimiento del Primero no puede tener ninguna intelección que no le sea idéntica, consta de la conclusión precedente. Luego tiene un acto de entender actual y distinto, que le es idéntico siempre y necesariamente, de todo inteligible.

107. La segunda parte, es decir, que conoce los inteligibles antes naturalmente de que existan, se prueba: Todo lo que es idéntico al Primero es necesario, como se probó arriba; pero el ser de los inteligibles distintos de él no es necesario. Y el ser necesario es anterior por naturaleza a todo ser no-necesario. Luego.

108. Se prueba de otro modo: La entidad de cualquier otro ser depende de él como de causa. La causa posee necesariamente el conocimiento del efecto posible. Luego el conocimiento que tiene el Primero de todo inteligible es anterior naturalmente al ser de éste.

109. La primera parte de la conclusión se prueba también de otro modo: El artífice perfecto conoce distintamente todo lo que ha de hacer antes de hacerlo. De lo contrario, no actuaría perfectamente, pues el conocimiento es la medida de su acción. Luego Dios tiene un conocimiento distinto y actual, o al menos habitual, de todos los seres por Él causables antes de que sean causados.

110. Contra esta prueba se objeta: Basta el arte uni-

bere intellectus primi nisi eandem sibi, ex proxima [140]; igitur cuiuslibet intelligibile habet intelligere actuale et distinctum et hac idem sibi, et ita semper et necessario.

107. Secunda pars, de prioritate, probatur sic, quia quidquid est idem sibi est necesse esse, sicut patuit prius; sed esse aliorum a se est non-necesse esse. Necesse esse ex se est prius natura omnium non-necessario.

108. Aliter probatur, quia esse cuiuslibet alterius dependet ab ipso ut a causa, et ut causa est alicuius causabilis, necessario includitur cognitio eius ex parte causae; ergo illa cognitio erit prior naturaliter ipso esse cogniti.

109. Prima pars etiam conclusionis probatur aliter, quia artifex perfectus distincte cognoscit omne agendum antequam fiat, alias non perfecte operaretur, quia cognitio est mensura iuxta quam operatur; ergo Deus est omnium productibilium a se habens notitiam distinctam et actualem, vel saltem habitualem, priorem eis.

110. Contra istam: instatur de arte quod ars universalis

[140] Cf. supra n.98.

versal para producir todas las cosas. Luego (no hace falta el conocimiento de cada cosa). Busca la respuesta.

2. *Se demuestra directamente la infinidad de Dios*

111. Mostrados estos preámbulos, pruebo la infinidad por cuatro vías:

Primera vía.—En primer lugar, por la vía de la eficiencia, porque el primer principio es el primer eficiente de todos los seres; en segundo lugar, también por la vía de la eficiencia, porque es de tal manera eficiente que conoce distintamente todos los efectibles; en tercer lugar, por la vía del fin; y en cuarto lugar, por la vía de la eminencia.

El Filósofo toca la primera vía, la de la causa eficiente, en la *Física*, VII, y en la *Metafísica*, XII, y arguye así: El Primero mueve con movimiento infinito. Luego tiene poder infinito.

112. Refuerzo del antecedente de esta razón: La conclusión intentada se deduce igualmente, sea que el Primero pueda mover infinitamente, sea que de hecho mueva, porque en ambos casos es necesario que exista en acto,

sufficit ad universalia producenda [141].—Responsionem quaere [142].

2. *Directe demonstratur infinitas Dei*

111. His ostensis praeambulis arguo infinitatem quattuor viis.

Prima via.—Primo per viam efficientiae, ubi ostendetur propositum dupliciter: primo quia ipsum est primum efficiens omnium, secundo quia, efficiens puta, distincte cognoscens omnia factibilia; tertio ostendetur infinitas per viam finis, et quarto per viam eminentiae.

Primam viam, ex parte causae, tangit Philosophus [143] VIII *Physicorum* et XII *Metaphysicae*, quia movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam.

112. Haec ratio roboratur quantum ad antecedens sic: aeque concluditur propositum si possit movere per infinitum sicut si moveret per infinitum, quia aeque oportet eum esse in actu sicut illud posse, patet de primo quantum est ex se [144]. Li-

[141] Cf. DUNS SCOTUS, *Metaph.* I q.5 n. [3-4]; VII pars 2 q.15 n. [1].
[142] Cf. ib. VII pars 2 q.15 n. [9].
[143] ARISTOT., *Physic.* VIII t.78 (Θ c.10,266*a*10-24); t.80 (p.266*b*6-20); c.86 (p.267*b*17-26); *Metaph.* XII t.41 (Λ c.7,1073*a*3-13).
[144] Cf. supra n.58.

como consta del primer efectivo. Luego aunque el Primero no mueva con movimiento infinito, como Aristóteles lo entiende, con todo, si se toma el antecedente en el sentido de que en cuanto depende de él lo puede, es verdadero e igualmente suficiente para inferir la conclusión intentada.

113. Prueba (o refuerzo) de la consecuencia: Si puede mover por sí con movimiento infinito, no mueve en virtud de otro; luego no recibe de otro el poder de mover de tal modo, sino que en su propio poder activo posee simultáneamente todo el efecto, porque lo posee independientemente. Pero lo que contiene virtualmente un efecto infinito es infinito.

114. Puede reforzarse también la misma primera consecuencia del modo siguiente: El primer motor posee simultáneamente en su poder todos los efectos que pueden ser producidos por movimiento. Pero si el movimiento es infinito, los efectos son infinitos. Luego (si mueve infinitamente, es infinito).

115. Contra estas explayaciones de la razón de Aristóteles se objeta: Sea lo que fuere del antecedente, no parece que la primera consecuencia queda bien probada.

No del modo primero, porque una duración mayor no añade perfección. La blancura que dura un año no es más perfecta que la que dura un día; parejamente, el movimiento

cet igitur non moveat motu infinito, sicut intelligit Aristoteles, tamen si accipiatur antecedens istud quod quantum est ex parte sua potest movere, habetur antecedens verum et aeque sufficiens ad inferendum propositum.

113. Consequentia [145] probatur sic, quia si ex se, non virtute alterius movet motu infinito; ergo non ab alio accipit sic movere, sed in virtute sua activa habet totum effectum suum simul, quia independenter. Sed quod simul habet in virtute infinitum effectum, est infinitum; ergo, etc.

114. Aliter roboratur prima consequentia [146] sic: primum movens simul habet in virtute sua omnes effectus possibiles produci per motum; sed illi sunt infiniti si motus infinitus; ergo, etc.

115. Contra istas declarationes Aristotelis, quidquid sit de antecedente, tamen consequentia prima non videtur bene probari.

Non primo modo [147], quia duratio maior nihil perfectionis addit, nam albedo quae uno anno manet non est perfectior quam

[145] Cf. supra n.111.
[146] Cf. ibidem.
[147] Cf. supra n.113.

de mayor duración no es más perfecto que el movimiento de un día. Por consiguiente, del hecho de que el agente tiene en su poder activo el poder de mover simultáneamente con movimiento infinito, no se concluye mayor perfección en un caso que en el otro; sólo se infiere que el agente mueve por más tiempo y por sí. La infinidad del agente no podría concluirse de la infinidad del movimiento si antes no se prueba que su eternidad concluye su infinidad.—Incluso respecto de la forma, se niega la última proposición de la prueba (o refuerzo), a no ser que se la limite a la infinidad de duración.

116. Se rechaza igualmente la prueba o refuerzo segundo de la consecuencia: De que un agente cualquiera de la misma especie pueda, mientras dura, producir sucesivamente cualquier efecto de la misma especie, no se concluye en él perfección intensiva mayor que del hecho de que produzca sólo uno o dos efectos; porque lo que puede en un tiempo respecto de un efecto, lo puede, y por el mismo poder, respecto de mil en mil tiempos. Por otra parte, según los filósofos, sólo es posible una infinidad numeral de efectos producibles por movimiento (es decir, de generables y corruptibles); en las especies ponían finitud. Luego del hecho de que el agente pueda actuar simultáneamente en seres infinitos en número, no se sigue su infinidad intensiva más que del hecho de que sólo pudiera actuar en dos...—Pero si alguno demuestra que la infinidad de las especies es posible, probando que algunos movimientos celestes son inconmensurables, y nunca, aunque duren infinitamente, pueden volver a uniformidad, y que uniones o conjunciones infinitas en especie causan infinitos generables en especie (sea lo que fuere de ello en sí), nada se seguiría respecto de la intención del Filósofo, que negó la infinidad de las especies.

117. La última explayación que cabe de la consecuencia de Aristóteles, es ésta: Todo lo que simultáneamente puede causar muchos efectos—cada uno de los cuales contiene perfección propia—es por ello más perfecto. Parece, por consiguiente, que ha de concederse que, si el primer agente pudiera causar simultáneamente efectos infinitos, su poder sería infinito; y en cuanto dependiera de él, podría producirlos simultáneamente. La infinidad de su poder se seguiría aunque la naturaleza de un efecto no permitiese su simultaneidad con otro. Prueba de esta consecuencia: El que no puede causar simultáneamente blanco y negro no es por ello menos perfecto; el blanco y negro no son causables simultáneamente por razón de su repugnancia mutua, no por un defecto del agente.

si tantum uno die maneret; ergo motus quantaecumque durationis non est perfectior effectus quam motus unius diei. Ergo ex hoc quod agens habet in virtute sua activa simul movere motu infinito, non concluditur maior perfectio hic quam ibi, nisi quod agens diutius movet, et ex se: et ita esset ostendendum quod aeternitas agentis concluderet eius infinitatem, alias ex infinitate motus non posset concludi.—Tunc ad formam: ultima propositio illius roborationis [148] negatur, nisi de infinitate durationis.

116. Secunda roboratio [149] etiam consequentiae improbatur, quia non maior perfectio intensiva concluditur ex hoc quod agens quodcumque eiusdem speciei potest producere successive quotcumque quamdiu manet, quia quod potest in tempore uno in unum tale, potest eadem virtute in mille talia si mille temporibus maneat. Et non est possibilis apud philosophos [150] infinitas nisi numeralis effectuum producibilium per motum (scilicet generabilium et corruptibilium), quia in speciebus finitatem ponebant. Ergo non magis sequitur infinitas intensiva in agente ex hoc quod potest in infinita numero successive quam si posset in duo tantum; tantum enim est possibilis infinitas numeralis secundum philosophos.—Si quis autem probet infinitatem specierum possibilem, probando aliquos motus caelestes esse incommensurabiles et ita numquam posse redire ad uniformitatem, etiam si per infinitum durarent et infinitae coniunctiones specie causarent infinita generabilia specie, de hoc quidquid sit in se, nihil tamen ad intentionem Philosophi, qui infinitatem specierum negaret.

117. Ultima probabilitas quae occurrit pro consequentia Philosophi declaranda, est ista: quidquid potest in aliqua multa simul quorum quodlibet requirit aliquam perfectionem sibi propriam, illud concluditur esse perfectius ex pluralitate talium. Ita videtur de primo agente esse concedendum quod si posset causare simul infinita quod esset eius virtus infinita, et per consequens, si primum agens simul habet virtutem causandi infinita, quantum est ex se simul posset ea producere; licet natura effectus non permittit, adhuc sequitur infinitas virtutis eius. Haec consequentia ultima probatur, quia non potens causare album et nigrum non est minus perfectum, quia non sunt simul causabilia; haec enim non-simultas est ex repugnantia eorum et non est ex defectu agentis.

[148] Cf. supra n.113.
[149] Cf. supra n.114.
[150] Cf. supra nota 56 et 58.

118. Basándome en lo que antecede pruebo la infinidad del modo siguiente: Si el Primero poseyese formal y simultáneamente toda la causalidad, sería infinito, aunque los efectos no fuesen causables simultáneamente, porque por sí podría producir simultáneamente efectos infinitos, y el poder de producir simultáneamente muchos efectos concluye mayor poder intensivo. Si posee toda la causalidad más perfectamente que si la poseyese formalmente, *a fortiori* se sigue su infinidad intensiva. Pero tal es el caso: el Primero posee toda la causalidad más eminentemente que si la poseyese formalmente. (Luego es intensivamente infinito.)

119. Por consiguiente, aunque yo opine que la omnipotencia propiamente dicha, tal como la entienden los teólogos, es sólo creída y no puede probarse por la razón natural, como se dirá en la distinción 42, la razón natural puede probar el poder infinito, que posee simultáneamente toda causalidad y podría producir efectos infinitos si fuesen simultáneamente factibles.

120. Si se objeta que el Primero no puede causar por sí simultáneamente efectos infinitos porque no está probado que es causa total de efectos infinitos, la objeción es inoperante; si poseyera simultáneamente toda causalidad no sería más perfecto que siendo, como es, la causa

118. Et ex isto probo infinitatem sic: si primum haberet omnem causalitatem formaliter simul, licet non possent causabilia simul poni in esse, esset infinitum, quia simul quantum est ex se posset infinita producere; et posse plura simul concludit maiorem potentiam intensive: ergo si habet perfectius quam si haberet omnem causalitatem formaliter, magis sequitur infinitas intensiva. Sed habet omnem causalitatem cuiuslibet rei secundum totum quod est in re ipsa eminentius quam si esset formaliter.

119. Licet igitur omnipotentiam proprie dictam secundum intentionem theologorum tantum creditam esse et non naturali ratione credam posse probari, sicut dicetur distinctione 42[151], tamen probatur naturaliter infinita potentia, quae simul quantum est ex se habet omnem causalitatem, quae simul posset in infinita si essent simul factibilia.

120. Si obicis, primum non potest ex se simul in infinita, quia non est probatum quod sit totalis causa infinitorum, hoc nihil obstat, quia si haberet simul unde esset totalis causa, nihil perfectius esset quam nunc sit quando habet unde sit prima

[151] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.42 q. un. n. [2-3]; cf. infra n.178.

primera.—Además, las causas segundas no se requieren para la perfección en el causar; de lo contrario, el efecto más remoto de la causa primera sería más perfecto, pues requeriría una causa más perfecta. Si, según los filósofos, se requieren causas segundas juntamente con la primera, ello se debe a la imperfección del efecto. Según ellos, se requieren causas segundas imperfectas para producir lo imperfecto, la causa primera no puede causarlo inmediatamente. Además, según Aristóteles, todas las perfecciones de las causas segundas existen en la primera más eminentemente que si, de ser ello posible, se hallasen en ella formalmente. Prueba: La causa segunda próxima a la primera tiene toda su perfección causativa de la primera sola. Luego la causa primera posee dicha perfección más eminentemente que la causa segunda, que la posee formalmente. La consecuencia es evidente: La causa primera es causa total y equívoca respecto de la segunda. Se arguye igualmente de la causa tercera, considerada en relación a la segunda o a la primera. Si la consideramos en relación a la primera, tenemos la conclusión intentada (que la primera contiene más eminentemente que ella su perfección causativa); si

causa.—Tum quia illae secundae causae non requiruntur propter perfectionem in causando, quia tunc remotius a prima esset perfectius, quia perfectiorem requireret causam. Sed si requiruntur causae secundae cum prima secundum philosophos[152], hoc est propter imperfectionem effectus, ut primum cum aliqua causa imperfecta posset causare imperfectum, quod secundum ipsos non posset immediate causare.—Tum quia perfectiones totae secundum Aristotelem[153] eminentius sunt in primo quam si ipsae formalitates earum sibi inessent si possent inesse; quod probatur, quia causa secunda proxima primae totam perfectionem suam causativam habet a sola prima[154]; ergo totam perfectionem illam eminentius habet causa prima quam secunda causa habens ipsam formaliter. Consequentia patet, quia prima respectu illius causae secundae est causa totalis et aequivoca[155]. Consimiliter quaeratur de tertia causa respectu secundae vel respectu primae: si respectu primae, habetur propositum; si

[152] ARISTOT., supra ad n.83; AVERROES, in h. l.; *Physic.* VIII com.79; *Metaph.* VII com.28.31: IX com.7; XII com.41; *Epitome in libros metaph.* tr.4 (ed. IUNTINA VIII f.392B-395C); AVICENNA, *Metaph.* IX c.4 (104rb-105rb); *Metaph. compendium* I pars 4 tr.2 c.1 (ed. CARAME 192-196).
[153] ARISTOT., *Metaph.* V t.21 (Δ c.16,1021b31-32); XII t.39 (Λ c.7,1072b 28-30); t.40 (lin.30-34).
[154] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.1 pars 1 q. un. n. [34]; d.6 pars 3 q.1 n. [6]; d.13 q.1 n. [37].
[155] Cf. supra n.69.

la consideramos en relación a la segunda, síguese que ésta contiene eminentemente la perfección total que la tercera posee formalmente; pero esto, al poseer eminentemente la perfección de la tercera, se lo debe a la primera, como consta de lo mostrado arriba. Luego la primera contiene más eminentemente que la segunda la perfección de la tercera; dígase otro tanto de las demás causas, hasta la última. De este modo, por la razón de Aristóteles referente a la substancia infinita, *Física*, VIII, y *Metafísica*, XII, dada más arriba, puede concluirse, me parece, que la causa primera posee eminentemente la perfección causativa total de todas las causas, y la posee más perfectamente que si, de ser ello posible, la poseyera formalmente.

121. Según esta vía de la eficiencia suele argüirse que el Primero posee poder infinito porque puede crear, y la distancia entre los extremos de la creación es infinita. Pero este antecedente es sólo creído; y es verdad que el no-ser precedió al ser en cuasi-duración, aunque no en cuasi-naturaleza, según la vía de Avicena. El antecedente se muestra porque al menos la primera naturaleza después

respectu secundae, sequitur secundam eminenter continere perfectionem totalem quae est formaliter in tertia. Sed secunda habet a prima quod sic continet perfectionem tertiae, ex praeostensa; ergo prima eminentius habet continere perfectionem tertiae quam secunda, et sic de omnibus aliis, usque ad ultimam. Quare primam causam habere eminenter totalem perfectionem causativam omnium et perfectius quam si haberet causalitatem omnium formaliter si esset possibile, videtur iudicio meo posse concludere ratio Aristotelis de substantia infinita quae accipitur ex VIII *Physicorum* et XII *Metaphysicae*, superius posita [156].

121. Iuxta istam viam efficientiae [157] arguitur quod habeat potentiam infinitam, quia creat, nam inter extrema creationis est infinita distantia [158]. Sed hoc antecedens ponitur tantum creditum [159], et verum est ut non-esse quasi duratione praecedet esse, non tamen quasi natura secundum viam Avicennae [160].— Antecedens ostenditur, quia saltem prima natura post Deum

[156] Cf. supra n.11.
[157] THOMAS, *S. theol.* I q.45 a.5 ad 3 (IV 470*b*); HENRICUS GAND., *Summa* a.35 q.6 in corp. (I f.226G-II.228S-T); *Quodl.* IV q.37 in corp. (f.149Q).
[158] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.1 pars 1 q. un. n. [6].
[159] Cf. supra n.119.
[160] AVICENNA, *Metaph.* VI c.2 (92*ra*): "creatio ... est dare rei esse post non esse absolute: causatum enim quantum est in se est ut sit non, quantum vero ad causam suam est ei ut sit. Quod autem est rei ex se ipsa apud intellectum prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio a se; igitur omne creatum est ens post non ens posteritate essentiae".

de Dios procede de Él, y no es por sí, ni recibe el ser de algo preexistente; luego es creada. Pero entendiendo con prioridad de naturaleza tanto el no-ser como el ser, no hay allí extremos de una mutación que el poder creador causase, ni tal hacer requiere mutación.

Pero sea lo que fuere del antecedente, la consecuencia no está probada; cuando entre los extremos no media ninguna distancia, sino que se dicen distar precisamente por ser extremos entre sí, la distancia es tanta cuanto es el mayor extremo. Ejemplo, Dios dista infinitamente de la criatura, incluso de la suprema criatura posible, no por alguna distancia que media entre los extremos, sino por la infinidad de un extremo.

122. Así, pues, los contradictorios no distan, con distancia intermedia, pues son inmediatos—por poco que algo diste de un extremo, inmediatamente cae bajo el otro—, sino que distan por ser extremos entre sí. Por consiguiente, tanta es esta distancia cuanto es el extremo más perfecto. Pero éste es finito. Luego (la distancia es finita).

123. Confirmación: El poder total sobre el término positivo de esta distancia es poder sobre la distancia o sobre el tránsito de un extremo al otro. Por tanto, el poder

est ab ipso et non a se, nec accipit esse aliquo praesupposito; ergo illud creatur. Sed sic accipiendo prius natura tam non-esse quam esse, non sunt ibi extrema mutationis quam causet ista virtus, nec illud effici requirit mutari.

Sed quidquid sit de antecedente, consequentia non probatur, quia quando inter extrema nulla est distantia media sed ipsa dicuntur praecise distare ratione extremorum inter se, tanta est distantia quantum est maius extremum. Exemplum: Deus distat in infinitum a creatura, etiam suprema possibili, non propter aliquam distantiam mediam inter extrema, sed propter infinitatem unius extremi [161].

122. Sic ergo contradictoria non distant per aliqua media, quia contradictoria sunt immediata [162]—ita quod quantumcumque parum recedit aliquid ab uno extremo, statim est sub altero—sed distant propter extrema in se. Tanta ergo est distantia ista quantum est extremum quod est perfectius; illud est finitum; ergo, etc.

123. Confirmatur, quia posse totaliter super terminum positivum huiusmodi distantiae, est posse super distantiam sive

[161] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.1 pars 1 q. un. n. [11].
[162] Cf. ARISTOT., *De interpr.* I [c.4] (c.6,17*a*33-35); *Anal. post.* I c.2 [t.5] (A c.2,72*a*12-13): "Contradictio autem est oppositio cuius non est medium secundum se invenire".

sobre este tránsito no infiere la infinidad, a no ser que la infiera el poder total sobre el extremo positivo. Pero este extremo es finito. (Luego tal poder no concluye infinidad.)

124. En el dicho común "los contradictorios distan infinitamente", el término "infinitamente" quiere decir indeterminadamente. Es decir, como ninguna distancia es tan pequeña que no baste para los contradictorios, así ninguna, por grande que se la suponga, es tan grande que no sea cubierta por ellos; su distancia es infinita, es decir, indeterminada, sea grande o pequeña. No se trata de infinidad propiamente dicha; y de ella no se infiere el consecuente, es decir, el poder infinito intensivo.

125. *Segunda vía.*—Mostrada la conclusión intentada por la vía de la eficiencia primera (la primera eficiencia infiere la infinidad), sigue la segunda vía, basada en el hecho de que entiende distintamente todos los seres posibles. Procede así: Los inteligibles son infinitos, e infinitos en acto, en el entendimiento que entiende todos los seres. Luego el entendimiento que los entiende simultáneamente en acto es infinito. El entendimiento del Primero es tal. (Luego es infinito.)

super transitum ab extremo in extremum; ergo ex posse super istum transitum non sequitur infinitas nisi sequatur ex posse totaliter super terminum eius positivum. Terminus ille est finitus.

124. Quod autem dicitur communiter contradictoria distare in infinitum [163], potest sic intelligi id est indeterminate, quia sicut nulla est ita parva distantia quae non sufficiat ad contradictoria, sic nulla est ita magna, etiam si esset maior maxima possibilis, quin ad illa contradictoria se extenderet [164]. Est ergo eorum distantia infinita, id est indeterminata ad quamcumque, magnam vel parvam; et ideo ex tali infinitate distantiae non sequitur consequens de infinita potentia intensive, sicut nec sequitur ad minimam distantiam, in qua salvatur sic infinita distantia: et quod non sequitur ad antecedens, nec ad consequens.

125. *Secunda via.*—Ostenso proposito per viam primae efficientiae quia illa prima efficientia infert infinitatem, sequitur secunda via, ex hoc quod est intelligens distincte omnia factibilia [165]. Ubi arguo sic: intelligibilia sunt infinita, et hoc actu, in intellectu omnia intelligente; ergo intellectus ista simul actu intelligens est infinitus. Talis est intellectus primi.

[163] Cf. BONAV., *Sent.* I d.43 a. un. q.1 arg.4 (I 765b).
[164] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.1 pars 1 q. un. n. [12].
[165] Cf. supra n.111.

126. Pruebo el antecedente y el consiguiente de este entimema.

El antecedente: Todos los objetos que son infinitos en potencia, es decir, que tomados uno después de otro no tienen fin, si se dan simultáneamente en acto, son infinitos en acto. Los inteligibles son infinitos en potencia respecto del entendimiento creado (ello es suficientemente claro); y todos estos inteligibles, que sólo sucesivamente pueden ser conocidos por el entendimiento creado, los entiende simultáneamente el entendimiento divino. Luego el entendimiento divino entiende en acto infinitos objetos. Pruebo la mayor de este silogismo (aunque parece suficientemente evidente): Todos los objetos infinitos en potencia, si existen simultáneamente, o son finitos o infinitos en acto. Si son finitos en acto, pueden todos, uno después de otro, ser captados en acto. Si no pueden ser captados todos en acto, y son simultáneamente en acto, son infinitos en acto.

127. La consecuencia del entimema la pruebo así: Siempre que "muchos" requieren o concluyen mayor perfección que "pocos", la infinidad numérica concluye perfección infinita. Ejemplo, el poder llevar diez objetos requiere una fuerza motriz más perfecta que el poder llevar cinco. Por tanto, el poder llevar objetos infinitos concluye una fuerza

126. Huiusmodi enthymematis probo antecedens et consequentiam.

Quaecumque sunt infinita in potentia, ita quod in accipiendo alterum post alterum nullum possunt habere finem, illa omnia si simul actu sunt, sunt actu infinita; intelligibilia sunt huiusmodi respectu intellectus creati, satis patet, et in intellectu divino sunt simul omnia actu intellecta quae ab intellectu creato successive sunt intellecta; ergo ibi sunt infinita actu intellecta. Huiusmodi syllogismi probo maiorem (licet satis evidens videatur), quia omnia talia acceptabilia quando sunt simul exsistentia, aut sunt actu finita, aut sunt actu infinita; si actu finita, ergo accipiendo alterum post alterum tandem omnia possunt esse actu accepta; ergo si non possunt esse omnia actu accepta, si talia actu simul sunt, sunt actu infinita.

127. Consequentiam primi enthymematis [166] sic probo, quia ubi pluralitas requirit vel concludit maiorem perfectionem quam paucitas, ibi infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Exemplum: posse ferre decem maiorem perfectionem requirit virtutis motivae quam posse ferre quinque; ideo posse ferre infinita concludit infinitam virtutem motivam. Ergo, in

[166] Cf. supra n.125.

motriz infinita. Aplicación a la conclusión intentada: Siendo el acto de entender *A* una perfección y otra perfección el acto de entender *B*, nunca una misma intelección de *B* y *A* será tan distinta como dos intelecciones, a no ser que incluya eminentemente las perfecciones de las dos; dígase otro tanto de tres o de infinitas intelecciones. Se arguye parejamente respecto del concepto: un concepto claro, distinto, que lo es de muchos objetos, concluye mayor perfección en el acto de entender, pues es necesario que incluya eminentemente las perfecciones de los diversos actos, cada uno de los cuales tiene su propio concepto y perfección. Luego infinitos conceptos concluyen perfección infinita.

128. Prueba segunda de la conclusión propuesta por esta vía de la intelección del Ser primero: La causa primera que actuando con toda su capacidad recibe de la segunda alguna perfección en el causar, no puede, parece, causar sola un efecto tan perfecto como ayudada por la segunda, pues su sola causalidad es menor que la de ambas. Luego si el efecto que puede ser producido por la cooperación simultánea de las causas primera y segunda, es producido mucho más perfectamente por la primera sola, ésta no recibe perfección alguna de la segunda. Pero todo ser fi-

proposito, cum intelligere *a* sit aliqua perfectio et intelligere *b* sit similiter aliqua perfectio, numquam intelligere idem est ipsius *a* et *b* et aeque distincte, ut duo intelligere essent, nisi perfectiones duorum intelligere includuntur in illo uno eminenter; et sic de tribus, et ultra de infinitis. Consimiliter etiam de ipsa ratione intelligendi argueretur sicut de intellectu et actu argutum est, quia maior perfectio concluditur in actu intelligendi ex pluralitate illorum quorum est ratio intelligendi distincte, quia oportet quod includat eminenter perfectiones omnium propriarum operationum intelligendi, quarum quaelibet secundum propriam rationem aliquam perfectionem ponit; ergo infinitae concludunt infinitam.

128. Secundo iuxta istam viam de intelligere primi propositum sic ostendo: causa prima cui secundum ultimum suae causalitatis causa secunda aliquid perfectionis addit in causando, non videtur sola posse ita perfectum effectum causare sicut ipsa cum secunda, quia causalitas sola primae diminuta est respectu causalitatis ambarum; ergo si illud quod natum est esse a causa secunda et prima simul sit multo perfectius a sola prima, secunda nihil perfectionis addit primae: sed omne finitum

nito, al que se agrega otro ser finito, recibe de él alguna perfección. Luego dicha causa primera es infinita.

129. Aplicación a la conclusión propuesta: El conocimiento de todo objeto, particularmente el conocimiento—visión o intelección intuitiva—, puede ser causado como por causa próxima, por el objeto. Luego si algún entendimiento es capaz de tal conocimiento sin la acción del objeto, sólo en virtud de otro objeto anterior, que puede ser su causa superior, síguese que este objeto superior, al que el inferior nada añade, es infinito en cognoscibilidad. La naturaleza primera es tal objeto superior; sin otro objeto concomitante, con su sola presencia en el entendimiento del Primero, lo capacita para conocer todo objeto. Luego no recibe cognoscibilidad de ningún otro inteligible. Luego es infinita en cognoscibilidad. Y, por lo tanto, en entidad, pues, como consta en el libro segundo de la *Metafísica*, todo ser se halla en la misma proporción respecto de la cognoscibilidad y de la entidad.

130. *Tercera vía*.—Por la tercera vía, es decir, de parte del fin, se arguye así: Nuestra voluntad puede apetecer y amar algo mayor que el ser finito, como el entendimiento puede entenderlo; mas parece que tiene mayor

omni finito addit aliquam perfectionem; ergo talis causa prima est infinita.

129. Ad propositum: notitia cuiuscumque nata est gigni ab ipso sicut a causa proxima, et maxime illa quae est visio sive intuitiva intellectio; ergo si illa alicui intellectui inest sine actione quacumque talis obiecti tantummodo ex virtute alterius obiecti prioris quod natum est esse causa superior respectu talis cognitionis, sequitur quod illud obiectum superius est infinitum in cognoscibilitate, quia inferius nihil sibi addit in cognoscibilitate; tale obiectum superius est natura prima, quia ex sola praesentia eius apud intellectum primi, nullo alio obiecto concomitante, est notitia cuiuscumque obiecti in intellectu eius. Ergo nullum aliud intelligibile aliquid sibi addit in cognoscibilitate; ergo est infinitum in cognoscibilitate. Sic ergo est in entitate quia unumquodque sicut se habet ad esse sic ad cognoscibilitatem, ex II *Metaphysicae*[167].

130. *Tertia via*.—Item tertia via, scilicet ex parte finis[168], arguitur sic: voluntas nostra omni finito aliquid aliud maius potest appetere et amare, sicut intellectus intelligere; et videtur quod plus inclinatio est naturalis ad summe amandum bonum in-

[167] ARISTOT., *Metaph.* II t.4 (α c.1,993*b*30-31): "unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem".
[168] Cf. supra n.111.

inclinación natural a amar sumamente el bien infinito. La existencia en la voluntad de una inclinación natural hacia un objeto lo prueba el hecho de que por sí sin hábito, pronta, deleitable y libremente lo quiere; y nuestra voluntad, parece que lo sentimos, ama de ese modo el bien infinito; más todavía, parece que no descansa perfectamente en ningún otro ser. Además, ¿cómo no odiaría el ser infinito, si fuese opuesto a su objeto, como, según San Agustín, *Del libre albedrío*, libro tercero, capítulo octavo, odia el no ser? Parece también que, si hubiese repugnancia entre el bien y la infinidad, la voluntad no descansaría en el bien infinito, ni tendería fácilmente a él, como no tiende a lo que repugna a su objeto. Esta razón será confirmada en la vía siguiente, partiendo del entendimiento.

131. *Cuarta vía.*—En cuarto lugar pruebo la conclusión propuesta por la vía de la eminencia: Como se probó antes, es incompatible con el ser eminentísimo que se dé algo más perfecto. Pero no es incompatible con un ser finito que se dé algo más perfecto. Luego (el eminentísimo no es finito).

132. Se prueba la menor: Lo infinito no repugna al ser. Pero lo infinito es mayor que todo ser finito. (Luego puede darse algo más perfecto que lo finito.) Otro modo

finitum, nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se, sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera; ita videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari. Et quomodo non illud naturaliter odiret si esset oppositum sui obiecti, sicut naturaliter odit non-esse (secundum Augustinum [169] *De libro arbitrio* libro III cap.8)? Videtur etiam si infinitum repugnaret bono quod nullo modo quietaretur in bono sub ratione infiniti, nec in illud faciliter tenderet, sicut nec in repugnans suo obiecto. Confirmabitur ista ratio in sequenti via, de intellectu [170].

131. *Quarta via.*—Item quarto propositum ostenditur per viam eminentiae [171], et arguo sic: eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius, sicut prius patet [172]; finito autem non est incompossibile esse aliquid perfectius; quare, etc.

132. Minor probatur, quia infinitum non repugnat enti [173]; sed omni finito maius est infinitum. Ad istud aliter arguitur, et

[169] AUGUST., *De libero arb.* III c.6 n.18; c.8 n.23 (PL 32,1280-1282).
[170] Cf. infra n.136.
[171] Cf. supra n.111.
[172] Cf. supra n.67.
[173] Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.* q.6 n. [9].

de argüir, que en última instancia se reduce a lo mismo: Si aquello a que no repugna la infinidad intensiva no es infinito, no es sumamente perfecto, porque no repugnándole la infinidad puede ser excedido. Pero al ser no le repugna la infinidad. Luego el ser perfectísimo es infinito. La menor de esta prueba, que usamos también en el argumento precedente, no puede mostrarse, parece, *a priori*; pues así como los contradictorios repugnan por conceptos propios, ni puede ello probarse por algo más manifiesto, así los no-contradictorios convienen por conceptos propios, ni parece que pueda ello mostrarse de otro modo que explicando tales conceptos. El ser no puede explicarse por nada más conocido; al infinito lo entendemos por lo finito (esto lo explico vulgarmente: Infinito es lo que excede un finito dado, no según una relación finita precisa, sino más allá de toda relación asignable).

133. Sin embargo, la conclusión propuesta puede persuadirse de la manera siguiente: Debiendo admitirse como posible todo lo que no aparece como imposible, así también ha de admitirse como composible todo lo que no aparece como incomposible. Entre el ser y la infinidad no aparece ninguna incomposibilidad, pues la finitud no es de la noción del ser ni es atributo convertible con él. Una de estas

est idem: cui non repugnat infinitum esse intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum potest excedi vel excelli, quia infinitum esse sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; ergo perfectissimum ens est infinitum. Minor huius, quae in praecedenti argumento accipitur, non videtur posse a priori ostendi, quia sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non-repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum. Ens per nihil notius explicatur, infinitum intelligimus per finitum (hoc vulgariter sic expono: infinitum est quod aliquod finitum datum secundum nullam habitudinem finitam praecise excedit, sed ultra omnem talem habitudinem assignabilem adhuc excedit [174]).

133. Sic tamen propositum suadetur: sicut quidlibet ponendum est possibile cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile cuius non apparet incompossibilitas; hic incompossibilitas nulla apparet, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod sit passio convertibilis cum ente.

[174] Cf. ARISTOT., *Physic.* III t.63 (Γ c.6,207a7-8): "Infinitum igitur hoc est cuius quantitatem accipientibus semper aliquid est accipere extra, cuius autem nihil est extra".

condiciones se requeriría para que entre el ser y la infinidad hubiese repugnancia. Que los atributos primeros del ser y convertibles con él le pertenecen, es suficientemente claro.

134. La conclusión puede persuadirse así: A la cantidad no repugna la infinidad a su modo, es decir, una parte después de otra. Luego tampoco repugna a la entidad la infinidad a su modo, es decir, perfección en el ser simultáneo.

135. Además, si la cantidad del poder es simplemente más perfecta que la de la masa, ¿por qué será posible la infinidad en la masa y no en el poder? Y si es posible, es actual, como consta de la tercera conclusión dada arriba respecto de la primacía del efectivo, y se probará también más adelante.

136. Además, el entendimiento cuyo objeto es el ser, no sólo no encuentra repugnancia en entender lo infinito, sino que lo considera el inteligible más perfecto. Sería extraño que ningún entendimiento se percatase de la repugnancia entre la infinidad y su primer objeto, si tal repugnancia se diese, siendo así que la disonancia en el sonido, por ejemplo, ofende fácilmente al oído. Si lo disonante ofende al momento de ser percibido, ¿por qué ningún en-

Alterum istorum requiritur ad repugnantiam praedictam; passiones enim primae entis et convertibiles satis videntur notae sibi inesse.

134. Item sic suadetur: infinitum suo modo non repugnat quantitati, id est in accipiendo partem post partem; ergo nec infinitum suo modo repugnat entitati, id est in perfectione simul essendo.

135. Item, si quantitas virtutis est simpliciter perfectior quam quantitas molis, quare erit infinitum possibile in mole et non in virtute? Quod si est possibile, est in actu, sicut ex tertia conclusione patet, supra, de primitate effectiva [175], et etiam inferius probabitur [176].

136. Item, quia intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa primum eius obiectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum: si enim disconveniens statim ut percipitur offendit, cur nullus intellectus

[175] Cf. supra n.58.
[176] Cf. infra n.138.

tendimiento rehuye naturalmente del inteligible infinito como de algo no-conveniente, como de algo destructivo de su objeto primero?

137. Con lo dicho puede "colorarse" la razón de San Anselmo del sumo cogitable *(Proslogio)*. Su descripción debe entenderse así: Dios es el ser, pensado el cual sin contradicción, no puede pensarse algo mayor sin contradicción. Que ha de añadirse "sin contradicción" es manifiesto; aquello cuyo conocimiento o concepción incluye contradicción, es impensable; en tal caso se darían dos pensables opuestos que de ningún modo constituirían uno, pues ninguno determinaría al otro.

138. El sumo pensable sin contradicción puede ser en la realidad. Se prueba primero respecto del ser quiditativo. En tal pensable descansa sumamente el entendimiento. Luego contiene, y en sumo grado, la razón del primer objeto del entendimiento, es decir, del ser.—Segundo, se arguye ulteriormente respecto de su ser existencial: Lo sumamente pensable no sólo existe en el entendimiento pensante; de lo contrario, podría existir, pues lo pensable es posible, y no podría existir, pues le repugna el ser causado por otro, como consta de la segunda conclusión de la vía de la eficiencia. Por consiguiente, es pensable mayor el pensable

ab intelligibili infinito naturaliter refugit sicut a non conveniente, suum ita primum obiectum destruente?

137. Per illud potest colorari illa ratio Anselmi [177] de summo bono cogitabili, *Proslogion*, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit 'sine contradictione' patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum.

138. Summum cogitabile praedictum, sine contradictione, potest esse in re. Hoc probatur primo de esse quiditativo, quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo.—Et tunc arguitur ultra quod illud sit, loquendo de esse exsistentiae: summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia cogitabile possibile, et non posset esse, quia repugnat rationi eius esse ab aliqua causa, sicut patet prius in secunda conclusione [178] de via efficientiae; maius ergo

[177] Cf. supra n.11.35.
[178] Cf. supra n.57.

que existe en realidad que el que sólo existe en el entendimiento. Esto no debe entenderse en el sentido de que si existe es pensable mayor, sino en el sentido de que lo que existe en realidad es *mayor* que todo lo que sólo existe en el entendimiento.

139. La razón de San Anselmo se colora también de otro modo: Lo que existe es pensable mayor; es más perfectamente cognoscible, por ser visible o intuitivamente inteligible; lo que no existe, ni en sí, ni en otro ser más noble al que nada añade, no es visible. Ahora bien, lo que es visible es más perfectamente cognoscible que lo que no lo es, que es sólo abstractamente inteligible. Luego el cognoscible perfectísimo existe.—De la diferencia entre la intelección intuitiva y abstractiva y de la superioridad de la primera sobre la segunda, se hablará en la distinción tercera y en otros lugares, conforme se presente la ocasión.

140. Por último, se ha tratado de mostrar la conclusión propuesta por la ausencia de causa intrínseca en el infinito: La forma es limitada por la materia; luego la forma que no es apta por naturaleza a unirse a la materia, es infinita.

cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile si exsistat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod exsistit.

139. Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est quod exsistit; id est perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellectione intuitiva; cum non exsistit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est visibile. Visibile autem est perfectius cognoscibile non visibili sed tantummodo intelligibili abstractive; ergo perfectissimum cognoscibile exsistit.—De differentia intellectionis intuitivae et abstractivae, et quomodo intuitiva est perfectior, tangetur distinctione 3 [179], et alias quando locum habebit [180].

140. Ultimo ostenditur [181] propositum ex negatione causae extrinsecae, quia forma finitur per materiam; ergo quae non est nata esse in materia, est infinita.

[179] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.1-2 n. [29.11.18-19]; q.3 n. [24.10.28] (cf. infra n.394).

[180] Cf. infra n.394; supra d.1 n.35; DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.3 pars 2 q.2 n. [6]; d.9 q.2 n. [17]; III d.14 q.3 n. [4]; IV d.10 pars 3 q.2 n. [5]; d.45 q.2 n. [12]; IV *Suppl.* d.49 pars 1 q.8 n. [5] et pars 2 q.4 n. [3]; *Quodl.* q.13 n. [8].

[181] THOMAS, *S. theol.* I q.7 a.1 in corp. (IV 72*ab*); *S. contra gent.* I c.43 (XIII 124*ab*). Sequitur THOMAS, *Sent.* II d.3 q.1 a.1 in corp. (ed. Parmen VI 411*b*): "in angelis nullo modo potest esse materia, tum ratione intellectualitatis tum etiam ratione incorporeitatis"; *S. theol.* I q.50 a.2 in corp. et ad 4 (V 6*ab*).

141. Esta razón no vale: Según los partidarios de ella, el ángel es inmaterial; luego sería infinito en naturaleza. Ni pueden replicar que la existencia del ángel limitaría su esencia, pues, según ellos, la existencia es accidental a la esencia y naturalmente posterior a ella. Por tanto, en el primer momento de naturaleza la esencia en sí, como anterior a la existencia, parece ser intensivamente infinita; luego en el segundo momento de la naturaleza no será limitable por la existencia.

142. Además, toda entidad tiene su grado intrínseco de perfección, que no depende de algo que le es accidental. El grado es finito, si la entidad es finita; e infinito, si la entidad es infinita.

143. Se arguye también: "Si la forma es limitada por su relación a la materia, no estando relacionada a ésta, no es limitada". Hay aquí falacia del consiguiente, como en decir: "El cuerpo es limitado por su relación a otro cuerpo; luego si no está en relación a otro cuerpo, es infinito. Luego el último cielo será infinito en acto". Este es el sofisma del libro tercero de la *Física*, pues como el cuerpo es limitado en sí antes de ser limitado por otro cuerpo, así

141. Haec ratio non valet, quia secundum ipsos angelus est immaterialis; ergo in natura est infinitus.—Nec possunt dicere quod esse angeli finitet essentiam eius [182], quia secundum eos est accidens essentiae, et posterius naturaliter; et sic in primo signo naturae essentia secundum se, ut prior esse, videtur infinita intensive, et per consequens in secundo signo naturae non erit finitabilis per esse.

142. Breviter respondeo ad argumentum, nam quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi.

143. Arguitur [183] etiam 'si forma finitur ad materiam, ergo si non ad illam, non finitur'; fallacia consequentis [184], sicut 'corpus finitur ad corpus, igitur si non ad corpus, erit infinitum'; 'ultimum ergo caelum erit actu infinitum'. Sophisma est istud III *Physicorum* [185], quia sicut corpus in se prius finitur, ita forma finita prius est in se finita quam finiatur ad materiam, quia est talis natura in entibus, quod finitur, id est antequam uniatur

[182] THOMAS, *Quodl.* II q.2 a.1 in corp. et ad 2 (ed. Parmen. IX 474*b*-475*a*); *S. theol.* I q.50 a.2 ad 3.4 (V 6*b*); *Sent.* II d.3 q.1 a.1 in corp. (ed. Parmen. VI 412*a*); *S. contra gent.* II c.52 (XIII 387*b*); *De ente et essentia* c.5 (Opusc. XXVI, ed. Parmen. XVI 334*b*).

[183] THOMAS, *Sent.* I d.43 q.1 a.1 in corp. (ed. Parmen. VI 348*b*); *S. theol.* I q.7 a.1 in corp. (IV 72*ab*).

[184] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.3 (c.5,167*b*1-13).

[185] ARISTOT., *Physic.* III t.31 (Γ c.4,203*b*20-22).

la forma es finita y limitada en sí antes que sea limitada por la materia; se da en los seres tal naturaleza que es limitada antes de ser unida a la materia. La segunda limitación supone la primera, no la causa. Luego en un momento de naturaleza la esencia es finita, y no es limitada por la existencia. Luego en el segundo momento no es limitada por ella.

144. Formulo brevemente una proposición: A toda esencia absoluta finita en sí se la concibe finita anteriormente a toda comparación con otra.

145. *Epílogo*.—De lo dicho aparece evidente la solución de la cuestión: del primer artículo consta que algún ser existente es simplemente primero con la triple primacía de la eficiencia, fin y eminencia; y de tal manera primero que es incomposible con otro anterior. En dicho artículo se ha probado el ser de Dios respecto de sus propiedades relativas a la criatura, o en cuanto el ser de Dios determina la dependencia de relación de las criaturas a él.

146. Del segundo artículo consta, por cuatro vías, que el Ser primero es infinito; primero, porque es el primer eficiente; segundo, porque conoce todos los posibles (esta segunda vía contiene cuatro conclusiones sobre la inteligibi-

materiae, nam secunda finitas praesupponit primam, et non causat eam. Ergo in aliquo signo naturae erit essentia finita, ergo non finitur per esse; ergo in secundo signo non finitur per esse.

144. Breviter dico unam propositionem, quod quaecumque essentia absoluta finita in se, est finita ut praeintelligitur omni comparatione sui ad aliam essentiam.

145. *Epilogus*.—Ex dictis patet solutio quaestionis. Nam ex primo articulo[186] habetur quod aliquod ens exsistens est simpliciter primum triplici primitate, videlicet efficientiae, finis et eminentiae[187], et ita simpliciter quod incompossibile est aliquid esse prius[188]. Et in hoc probatum est esse de Deo quantum ad proprietates respectivas Dei ad creaturam vel in quantum determinat dependentiam respectus creaturarum ad ipsum[189].

146. Ex secundo articulo[190] habetur quadruplex via quod illud primum est infinitum: primo videlicet quia primum efficiens[191], secundo quia primum cognoscens omnia factibilia[192] (secunda via continet quattuor conclusiones de intelligibilitate

[186] Cf. supra n.41-73.
[187] Cf. supra n.41.42-58.60-62.64-66.
[188] Cf. supra n.59.63.67.
[189] Cf. supra n.39.
[190] Cf. supra n.74-144.
[191] Cf. supra n.111-120.
[192] Cf. supra n.125-127.

lidad del Primero); tercero, porque es fin último; cuarto, porque es eminente. En la primera vía se tocó otra que parte de la perfección e inteligibilidad del primer objeto. En la cuarta vía se expuso o interpretó la razón de Anselmo *(Proslogio)*: "Dios es el ser mayor que el cual no puede concebirse", y se excluyó la vía inútil que infiere la infinidad de la inmaterialidad.

147. Por las conclusiones precedentes, probadas y mostradas, se responde a la cuestión del modo siguiente: En los entes existe en acto algún ser triplemente primero. Este ser triplemente primero es infinito. Luego un ser infinito existe en acto. La infinidad es lo concebible perfectísimo y el concepto perfectísimo en absoluto, que podemos tener naturalmente de Dios, como se dirá en la distinción tercera.

De este modo queda probado que Dios es en cuanto a su concepto o ser lo más perfecto concebible o posible que podemos tener nosotros.

primi[193]), tertio quia finis ultimus[194], quarto quia eminens[195]. Iuxta primam exclusa est quaedam via inutilis de creatione[196], iuxta secundam tangitur alia via de perfectione primi obiecti et intelligibilitate[197], iuxta quartam exponitur ratio Anselmi, *Proslogion*, 'Deus est quo maius cogitari non potest'[198]; ultimo excluditur via inutilis ex immaterialitate inferens infinitatem[199].

147. Ex praemissis conclusionibus, probatis et ostensis, arguitur sic ad quaestionem: aliquod ens tripliciter primum in entibus exsistit in actu[200]; et illud tripliciter primum est infinitum[201]; ergo aliquod infinitum ens exsistit in actu[202]. Et istud est perfectissimum conceptibile et conceptus perfectissimus, absolutus, quem possumus habere de Deo naturaliter, quod sit infinitus, sicut dicetur distinctione 3[203].

Et sic probatum est Deum esse quantum ad conceptum vel esse eius, perfectissimum conceptibilem vel possibilem haberi a nobis de Deo.

[193] Cf. supra n.75-88.89-97.98-104.105-110.
[194] Cf. supra n.130.
[195] Cf. supra n.131-136.
[196] Cf. supra n.121-124.
[197] Cf. supra n.128-129.
[198] Cf. supra n.137-139.11.35.
[199] Cf. supra n.140-144.
[200] Cf. supra n.41-73.145.
[201] Cf. supra n.111-144.146.
[202] Cf. supra n.1.
[203] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 pars 1 q.1-2 n. [17].

IV. Respuesta a los argumentos de esta primera cuestión

148. Al argumento primero respondo que la causa infinita, activa por necesidad de naturaleza, no tolera algo contrario a ella, ya le sea contrario formalmente, esto es, según algo que le conviene esencialmente; ya le sea contrario virtualmente, es decir, como efecto que ella incluye virtualmente. Pues de ambos modos impedirá todo lo incomposible con su efecto, como se arguyó arriba.

149. Se objeta contra esto: ¿Por ventura los filósofos, que afirmaban que Dios obra por necesidad de naturaleza, no admitían la existencia del mal en el universo?

Respondo: Como se hizo patente cuando se probó que Dios es agente por conocimiento, los filósofos no pudieron salvar la existencia contingente del mal en el universo; según ellos, un orden de causas produciría un efecto capaz de una perfección, y otro orden de causas produciría necesariamente lo opuesto a dicha perfección; con el resultado de que, concurriendo todas las causas, dicha perfección, cuyo contrario necesariamente sucede, no puede ser inducida en el sujeto, aunque éste, considerado específicamente, sea capaz de recibirla. Qué pueden decir los filósofos de nuestro libre albedrío y del mal moral, se verá en otra parte.

150. Al segundo argumento respondo que la consecuencia no vale. Respecto de la prueba de dicha consecuencia, hay que advertir que la incomposibilidad de las dimensiones en ocupar espacio no es consemejante a la de las esencias en ser simultáneamente.

Una entidad no abarca toda la naturaleza del ente de modo que excluya la coexistencia de otra entidad (esto no debe entenderse de ocupación local, sino, por decirlo así, de conmensuración esencial); una dimensión, en cambio, llena el mismo lugar según toda su capacidad. En consecuencia, una entidad puede coexistir simultáneamente con otra, como, en lo atañente al lugar, un cuerpo que ocupa un lugar puede darse con otro que no ocupa tal lugar. Tampoco vale la otra consecuencia, porque si el cuerpo

IV. Ad argumenta principalia primae quaestionis

148. Ad argumenta huius quaestionis.

Ad primum [204] dico quod causa infinita, activa ex necessitate naturae, non compatitur aliquid sibi contrarium, sive sit ei contrarium aliquid formaliter, id est secundum quod aliquid convenit sibi essentialiter, sive virtualiter, id est secundum rationem effectus sui quem virtualiter includit. Utroque enim modo impediret quodlibet incompossibile suo effectui, sicut argutum est prius [205].

149. Contra: numquid philosophi [206], ponentes Deum agere ex necessitate naturae, non ponebant esse aliquod malum in universo? [207].

Respondeo: sicut patuit probando Deum esse agens per cognitionem [208], non potuerunt salvare aliquod malum fieri posse contingenter in universo, sed tantum unus ordo causarum produceret aliquid quod esset receptivum alicuius perfectionis, alius autem ordo de necessitate produceret oppositum illius perfectionis: ita quod ista perfectio non posset tunc induci concurrentibus omnibus causis, licet absolute productum ab aliquibus, consideratum secundum rationem suae speciei, esset receptivum illius perfectionis cuius oppositum necessario evenit. Quid autem possunt philosophi dicere de libero arbitrio nostro et malitia moris dicendum est alias.

150. Ad secundum [209] dico quod consequentia non valet. Ad probationem consequentiae [210] dico quod non est consimilis incompossibilitas dimensionum in replendo locum et essentiarum in simul essendo. Non enim una entitas ita replet totam naturam entis quin cum ea posset stare alia entitas (hoc autem non debet intelligi de repletione locali, sed quasi commensuratione essentiali), sed una dimensio replet eundem locum secundum ultimum capacitatis suae. Itaque una entitas simul potest esse cum alia, sicut posset respectu loci cum corpore replente locum esse aliud corpus non replens locum. Similiter alia consequentia [211] non valet, quia corpus infinitum si esset cum alio, fieret totum maius utroque ratione dimen-

[204] Cf. supra n.1.
[205] Cf. supra n.3.
[206] De necessitate agendi Dei: ARISTOT., *Physic.* VIII t.4-9 (Θ c.1,251*a* 8-251*b*10); t.13-15 (p.252*a*3-22); t.53 (c.6,259*b*32-260*a*19); *Metaph.* IX t.17 (Θ c.8,1050*b*7-28); XII t.30 (Λ c.6,1071*b*12-20); AVERROES, in h. l.; *Epitome in libros metaph.* tr.4 (ed. IUNTINA VIII f.385F-I); *Destructio destructionum philosophiae Algazelis* disp.1 (ed. IUNTINA IX f.15F-17F); AVICENNA, *Metaph.* VI c.2 (91*vb*-92*ra*); IX c.1 (101*va*-102*rb*); *Metaph. compendium* I pars 3 tr.1 c.3 (ed. CARAME 138-141).—De causa mali in mundo: ARISTOT., *Metaph.* XII t.52-54 (Λ c.10,1075*a*11-1075*b*8); AVERROES, in h. l.; AVICENNA, *Metaph.* IX c.6 (105*vb*-106*vb*).
[207] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.2 ad 3 (I f.151V).
[208] Cf. supra n.86.

[209] Cf. supra n.4.
[210] Cf. ibidem.
[211] Cf. ibidem.

infinito coexistiese con otro, el todo resultante sería dimensionalmente mayor que cualquiera de ellos, pues las dimensiones del segundo cuerpo serían distintas de las dimensiones del cuerpo infinito, y de la misma naturaleza. Por lo tanto, el todo sería mayor, por ser diversas las dimensiones, y no lo sería, porque la dimensión infinita no puede ser excedida. En el caso, sin embargo, la "cantidad" como tal de la perfección infinita no recibe ninguna adición de la coexistencia de otra "cantidad" similar finita.

151. Al tercer argumento respondo que la consecuencia no vale, a no ser que lo que se dice estar "aquí", ser "ahora", distinto de los demás, sea finito. Ejemplo, si por un imposible hubiera algún lugar infinito y lo llenara un cuerpo infinito, no se seguiría: "Este cuerpo está aquí, y no en otro lugar, luego es finito en espacio", pues el término "aquí" designaría lo infinito. Igualmente, según el Filósofo, si el movimiento fuese infinito e infinito el tiempo, no se seguiría: "Este movimiento acaece en este tiempo y no en otro, luego es finito en tiempo". Parejamente, respecto de la conclusión propuesta, sería necesario probar que lo que se designa por "aquí" es finito; si se asume ello, hay petición de la conclusión en la premisa.

152. Al último argumento respondo que el Filósofo,

sionum, quia dimensiones alterius corporis essent aliae a dimensionibus corporis infiniti et eiusdem rationis cum eis; et ideo totum esset maius propter dimensionum diversitatem, et totum non maius quia dimensio infinita non potest excedi. Hic autem tota quantitas infinitae perfectionis nullam additionem recipit in ratione talis quantitatis ex coëxsistentia alicuius finiti secundum talem quantitatem.

151. Ad tertium [212] dico quod consequentia non valet, nisi illud quod demonstratur in antecedente, a quo alia separantur, sit finitum. Exemplum: si esset aliquod ubi infinitum, per impossibile, et corpus infinitum repleret illud ubi, non sequeretur 'hoc corpus est hic ita quod non alibi, ergo est finitum secundum ubi', quia ly 'hic' non demonstrat nisi infinitum; ita, secundum Philosophum [213], si motus esset infinitus et tempus infinitum, non sequitur 'iste motus est in hoc tempore et non in alio, ergo est finitum secundum tempus'. Ita ad propositum oporteret probare illud quod demonstratur per ly 'hic' esse finitum; quod si assumatur, petitur conclusio in praemissa.

152. Ad ultimum [214] dico quod Philosophus infert 'move-

[212] Cf. supra n.5.
[213] ARISTOT., *Physic.* VIII t.4-13 (Θ c.1,251a8-252a4).
[214] Cf. supra n.6.

de este antecedente, "el poder infinito es en magnitud", infiere "que mueve en no-tiempo", y en el consiguiente entiende el "movimiento" propiamente, en cuanto se distingue de la mutación; en este sentido, tanto el consiguiente como el antecedente incluyen, según él, contradicción. En qué sentido valga tal consecuencia, lo declaro a continuación: Si el poder es infinito y obra por necesidad de naturaleza, obra en no-tiempo. Si se dice que obra en tiempo *A*, supóngase otro poder finito que actúe en tiempo finito *B*. Auméntese el poder finito en la proporción de *B* a *A*; por ejemplo, si *A* es céntuplo o míltuplo en relación a *B*, auméntesele en un céntuplo o míltuplo. Este poder, así aumentado, moverá en el tiempo *A*, y, por lo tanto, este poder y el poder infinito moverán en cualquier tiempo, lo que es imposible si el poder infinito mueve según toda su capacidad y necesariamente.

153. Por consiguiente, de la infinidad de tal poder se sigue que, si obra por necesidad de naturaleza, obra en no-tiempo. Pero de que resida en magnitud, como se dice en el antecedente, se sigue que si actúa sobre un cuerpo lo mueve propiamente, es un poder extendido accidentalmente. Si tal poder actuara sobre un cuerpo, las partes

ri in non-tempore' ex hoc antecedente, quod 'potentia infinita est in magnitudine', et intelligi in consequente 'moveri' proprie, ut distinguitur contra mutationem; et hoc modo consequens includit contradictionem, et etiam antecedens, secundum eum. Qualiter autem teneat illa consequenda sic declaro: si potentia est infinita et agit ex necessitate naturae, ergo agit in non-tempore, quia si agat in tempore, sit illud *a*. Et accipiatur alia virtus, finita, quae in tempore finito agit; sit illud *b*. Et augmentetur virtus finita quae est *b* secundum proportionem illam quae est *b* ad *a*, puta si *b* est centuplum vel milletuplum ad *a*, accipiatur virtus centupla ad illam virtutem finitam datam, vel milletupla. Igitur illa virtus sic augmentata movebit in *a* tempore, et ita virtus illa et infinita in aequali tempore movebunt, quod est impossibile si virtus infinita movet secundum ultimum potentiae suae et necessario.

153. Ex hoc ergo quod virtus est infinita, sequitur quod si agat ex necessitate, agit non in tempore; ex hoc autem quod ponitur in antecedente quod est in magnitudine [215], sequitur, si agit circa corpus, quod proprie moveat illud corpus, quod loquitur de virtute extensa per accidens [216]. Talis autem virtus

[215] Cf. supra n.152.
[216] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 1 q.1 n. [3-4].

de este cuerpo distarían de él de modo diverso, una parte sería más próxima a él que otra; además, el cuerpo le opondría alguna resistencia. Estas dos causas, es decir, la resistencia y la diversa aproximación de las partes del móvil al motor, hacen que haya sucesión en el movimiento y que el cuerpo se mueva propiamente. Luego el hecho de que en el antecedente se pone un poder en magnitud, síguese que este poder moverá propiamente. Por tanto, uniendo simultáneamente aquellos dos elementos suyos, es decir, su infinidad y su existencia en magnitud, síguese que moverá propiamente en no-tiempo, lo que es contradictorio.

154. Pero no se sigue esto del poder infinito que no reside en magnitud, pues aunque obre en no-tiempo, si obra necesariamente—como se sigue de su infinidad—, no moverá propiamente, pues no se darán en el móvil las dos condiciones de la sucesión indicadas. Por consiguiente, no dice el Filósofo que el poder infinito mueve propiamente el no-tiempo, como pretende el argumento, sino que el poder infinito en magnitud mueve propiamente y en no-tiempo, lo que es contradictorio. Y de esto se sigue que el

si ageret circa corpus, haberet partes huiusmodi corporis diversimode distantes respectu eius, puta unam partem corporis propinquiorem et aliam remotiorem; habet etiam resistentiam aliquam in corpore circa quod agit: quae duae causae, scilicet resistentia et diversa approximatio partium mobilis ad ipsum movens, faciunt successionem esse in motu et corpus proprie moveri. Ergo ex hoc quod in antecedente illo ponitur virtus in magnitudine, sequitur quod proprie movebit. Et ita iungendo illa duo simul, scilicet quod est infinitum et quod est in magnitudine, sequitur quod proprie in non-tempore movebit, quod est contradictio.

154. Sed illud non sequitur de virtute infinita quae non est in magnitudine; ipsa enim licet in non-tempore agat si necessario agit, quia hoc sequitur infinitatem, tamen non proprie movebit, quia non habebit in passo illas duas rationes successionis [217]. Non igitur vult Philosophus quod infinita potentia proprie moveat in non-tempore, sicut argumentum procedit [218], sed quod infinita potentia in magnitudine proprie moveat et non in tempore [219], quae sunt contradictoria; et ex hoc sequitur

[217] Cf. supra n.153.
[218] Cf. supra n.6.
[219] Cf. supra n.152.

antecedente incluye contradicción, es decir, un poder infinito en magnitud.

155. Pero aquí salta una duda: Como habla de un poder motor infinito y naturalmente agente, éste, parece, actuaría necesariamente en no-tiempo, aunque no moviese en no-tiempo; mas, propiamente hablando, en tal caso nada movería nada. Esta inferencia es evidente, pues fue probada antes por la naturaleza del poder infinito necesariamente agente.

156. Responde Averroes, *Metafísica*, XII, que además del primer motor, que es de poder infinito, se requiere otro motor de poder finito, de suerte que la infinidad de movimiento derivaría del primero y la sucesión del segundo, porque de otro modo, es decir, en la ausencia del concurso del motor finito, no podría haber sucesión; si sólo moviese el infinito, movería en no-tiempo. Esto se refutará en la distinción octava, cuestión última, donde se argüirá contra los filósofos que afirman que el Primero causa por necesidad todo efecto inmediato. Esta pretensión de los filósofos no presenta dificultad para los cristianos, que profesan que Dios obra contingentemente, pues pueden fácilmente responder: Aunque el poder infinito que actuara

quod tale antecedens includit contradictoria, scilicet quod virtus infinita sit in magnitudine.

155. Sed tunc est dubitatio. Cum potentiam motivam ponat infinitam et naturaliter agentem, videtur sequi quod necessario agere in non-tempore licet non moveat in non-tempore, immo tunc nihil movebit aliud, proprie loquendo; et quod hoc sequatur, patet, quia illud probatum fuit prius per rationem potentiae infinitae necessario agentis [220].

156. Respondet Averroes [221] XII *Metaphysicae* quod praeter primum movens quod est infinitae potentiae, requiritur movens coniunctum potentiae finitae, ita quod ex primo movente sit infinitas motus, et ex secundo sit successio, quia aliter non posset esse successio nisi concurreret illud finitum, quia si solum infinitum ageret, ageret in non-tempore. Illud improbatur distinctione 8 quaestione ultima [222], ubi in hoc arguitur contra philosophos, qui ponunt primum agere ex necessitate quidlibet quod immediate agit. Sed christianis non est argumentum difficile, qui dicunt Deum contingenter agere; ipsi enim possunt faciliter respondere, quia licet virtus infinita necessario agens agat secundum ultimum sui, et ita in non-tempore, quidquid imme-

[220] Cf. supra n.152-153.
[221] AVERROES, *Metaph.* XII com.41.
[222] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 2 q. un. n. [3.8-20].

necesariamente actuaría según toda su capacidad y en no-tiempo todo efecto inmediato, no así el poder infinito que actúa contingente y libremente; como está en su poder el actuar o no, está también en su poder el actuar en tiempo y en no-tiempo. De este modo se salva fácilmente el que el Primero, aun siendo de poder infinito, mueva un cuerpo en tiempo, pues no actúa necesariamente, ni según toda su capacidad, ni en el tiempo más breve.

CUESTION III

Si sólo existe un Dios

157. Inquiero si sólo hay un Dios.

Argumentos en contra:

La Epístola a los Corintios dice: *Pues hay muchos señores y muchos dioses.*

158. Además se arguye: Dios existe. Luego los dioses existen.

Prueba de esta consecuencia: El singular y el plural significan lo mismo, aunque difieren en el modo de significar. Luego incluyen el mismo predicado proporcional-

diate agit, non tamen virtus infinita contingenter et libere agens: sicut enim est in potestate eius agere vel non agere, ita est in potestate eius in tempore agere vel in non-tempore agere; et ita facile est salvare primum movere corpus in tempore licet sit infinitae potentiae, quia non necessario agit, nec secundum ultimum potentiae, quantum scilicet posset agere, neque in tam brevi tempore in quam brevi posset agere.

QUAESTIO III

Utrum sit tantum unus Deus

157. Quaero utrum sit tantum unus Deus [1].

Et quod non, arguitur:

Cor. [2]: *Siquidem sunt multi domini et dii multi.*

158. Item sic: Deus est; ergo Dii sunt.

Probatur consequentia, quia singulare et plurale idem significant licet differant in modo significandi; ergo includunt idem

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 1 q.3; *Rep.* I A d.2 pars 2 q. un.; HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.2.3.

[2] I Cor. 8,5.

mente tomado. Luego como el singular incluye el singular, así el plural incluye el plural.

Otra prueba de la consecuencia: Como Dios es el ser mayor que el cual no cabe concebir, así los dioses son los seres mayores que los cuales no pueden concebirse. Pero los seres mayores que los cuales no pueden concebirse, existen de hecho—si no existiesen, podrían concebirse seres mayores que ellos—. Luego (los dioses existen de hecho).

159. Además, todo ser por participación se reduce al ser por esencia. Pero los individuos en cualquier especie creada son seres por participación; de lo contrario, no serían muchos. Luego se reducen al ser por esencia, y, por lo tanto, hay algún hombre, algún buey, etc., por esencia. Pero todo lo que es por esencia y no por participación es Dios. Luego (hay muchos dioses).

160. Además, muchos bienes son mejores que pocos. Y en el universo debe ponerse todo lo que es mejor. Luego (deben ponerse muchos dioses).

161. Además, todo lo que, de ser, es necesario, es simplemente necesario. Pero si hay otro Dios, es necesario. Luego, etc. Se prueba la mayor: si formulas lo opuesto del

praedicatum proportionaliter acceptum. Ergo sicut singulare includit singulare, ita plurale includit plurale.

Probatur secundo, quia sicut Deus est quo maius cogitari non potest [3], ita Dii sunt quibus maiores cogitari non possunt; illa autem quibus maiora cogitari non possunt sunt in effectu, quod videtur, quia si non essent in effectu, possent cogitari maiora eis; ergo, etc.

159. Praeterea, omne ens per participationem reducitur ad aliquid tale per essentiam [4]; individua in quacumque specie creata sunt entia per participationem, alioquin non essent multa; ergo reducuntur ad aliquid tale per essentiam: ergo est aliquis homo, aliquis bos, per essentiam, etc. Quidquid autem est per essentiam, non per participationem, est Deus; igitur, etc.

160. Item, plura bona sunt paucioribus meliora [5]; sed quaecumque meliora sunt ponenda in universo; ergo, etc.

161. Item, quidquid si est, est necesse esse, est simpliciter necesse esse; sed alius Deus si est, est necesse esse; er-

[3] Cf. supra n.11.

[4] Cf. PS.-DIONYS., *De div. nom.* c.5 § 5 (PG 3,819; ed. THÉRY II 239): "cuncta ipsum [Deum] participant"; ARISTOT., *Metaph.* II t.4 (α c.1,993*b* 24-31); AVERROES in h. l.: "Est igitur ens per se et verum per se, et omnia alia sunt entia et vera per esse et veritatem eius".

[5] Cf. ARISTOT., *Topic.* III c.3 (Γ c.2,117*a*16): "bona plura [magis eligenda sunt] paucioribus".

predicado "no es ser necesario simplemente", se sigue lo opuesto del sujeto, es decir, que si es, es ser posible, no necesario.

Respuesta: Debe inferirse lo opuesto del sujeto así: "no es necesario si es", donde se niega la relación entre el antecedente y el consecuente.

162. Argumentos contra lo que precede: Deut. 6: *Oye, Israel. El Señor Dios tuyo es uno.* E Is.: *Fuera de mí no hay Dios.*

I. Respuesta a la cuestión

163. *Opinión de otros.*—En esta cuestión la conclusión ("sólo hay un Dios") es cierta. Pero dicen algunos que ella no es demostrable, sino sólo recibida por la fe; aducen la autoridad del rabino Moisés, capítulo 23, donde dice que "la unidad de Dios es recibida por la ley".

go, etc. Maior probatur: da oppositum praedicati, 'non est necesse esse simpliciter', et sequitur oppositum subiecti, quod scilicet si est, est possibile esse et non-necesse esse.

Responsio: debet inferri oppositum subiecti sic, 'non est necesse esse si est', ubi negetur habitudo inter antecedens et consequens.

162. Contra:
Deut.[6]: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est;* et Is.[7]: *Extra me non est Deus.*

I. Ad quaestionem

163. *Opinio aliorum.*—In ista quaestione conclusio est certa. Sed dicunt aliqui quod haec conclusio non est demonstrabilis, sed tantum accepta per fidem; et ad hoc sequitur auctoritas Rabbi Moysis[8], 23 cap., quod "unitas Dei accepta est a Lege".

[6] Deut. 6,4.
[7] Is. 45,5.
[8] MOYSES MAIMONIDES, *Doctor perplexorum* I c.75 (ed. BUXTORFIUS 175): "Atqui haec argumentorum istorum [quibus unitatem Dei probare conabantur] debilitas sic defatigavit et exercuit nonnullos, ut quidam illorum dixerit unitatem Dei haberi ex lege per Cabbalam; sed a reliquis ludibrio tantum fuit habitus et non nisi sannis exceptus. Mihi autem videtur virum illum fuisse sani admodum ingenii ac iudicii. Nam cum nihil solidum et demonstrativum in ipsorum rationibus vidisset, in quo animus ipsius acquiescere potuisset, dixit per Cabbalam sive Traditionem hoc haberi ex lege"; in interpretatione latina cod. Vat. lat.1124,42*rb* legitur: "unitas [Dei] recepta est per viam Legis". Cf. THOMAS, *S. contra gent.* I c.12 (XIII 28*a*); *De veritate* q.10 a.12 in corp. (ed. Parmen IX 178*b*).

164. Tratan de probar también su indemostrabilidad por la razón: Si pudiera conocerse por la razón natural que Dios es único, podría conocerse naturalmente que Dios es singular. Luego podría conocerse la singularidad de Dios y la esencia de Dios como singular; lo cual es falso, como quedó probado arriba en la cuestión sobre el objeto de la teología.

165. *Opinión propia.* — Parece, sin embargo, que la unidad de Dios puede mostrarse por la razón natural: primero, por la vía del entendimiento infinito; segundo, por la vía de la voluntad infinita; tercero, por la vía de la bondad infinita; cuarto, por la vía del poder infinito; quinto, por la vía del infinito tomado absolutamente; sexto, por la vía del ser necesario; séptimo, por la vía de la omnipotencia.

166. *Primera vía, del entendimiento infinito.*—De parte del entendimiento infinito se arguye así: Primero, el entendimiento infinito conoce perfectísimamente todo lo inteligible. Por consiguiente, si se ponen dos dioses, *A* y *B*, *A* conocerá a *B* perfectísimamente, es decir, en cuanto *B* es cognoscible. Pero esto es imposible, pues o conoce a *B*

164. Hoc etiam arguitur per rationem, quia si per naturalem rationem posset cognosci Deum esse unicum, ergo posset cognosci Deum esse singularem naturaliter; ergo posset cognosci singularitas Dei, et essentia ut singularis, quod falsum est, et contra prius dictum est[9] in quaestione de theologiae subiecto.

165. *Opinio propria.* — Videtur[10] tamen quod illa unitas posset naturali ratione ostendi, et hoc sumendo viam: primo ex infinito intellectu, secundo ex infinita voluntate, tertio ex infinita bonitate, quarto ex ratione infinitae potentiae, quinto ex ratione infiniti absolute, sexto ex ratione necesse esse, septimo ex ratione omnipotentiae.

166. *Prima via, ex infinito intellectu.*—Ex parte intellectus infiniti arguitur sic, primo; intellectus infinitus cognoscit intelligibile quodcumque perfectissime[11] quantum est intelligibile in se; igitur si sunt Dii, sint *a* et *b*, *a* cognoscit *b* perfectissime, quantum scilicet *b* est cognoscibile. Sed hoc est impossibile.

[9] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* prol. n.167.168 (I 109.110-112).
[10] Pro n.165-171,179-181,184-185,187-190: cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.92-96; n.100-102; n.103.106; n.104-105.—Pro n.163-164,171-174,177-178: cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.102-103; n.115.112-114; n.121.123.—Pro n.165-173,176,179-181: cf. DUNS SCOTUS, *De primo princ.* c.4 concl.11 n. [38]; n. [40]; n. [39]; n. [40]; n. [39].
[11] Cf. supra n.106.

en su esencia o no. Si no lo conoce en su esencia y *B* es cognoscible en su esencia, síguese que *A* no conoce a *B* perfectísimamente, es decir, en toda su cognoscibilidad; nada cognoscible en su esencia se conoce perfectísimamente si de hecho no es conocido en ella, o en algo más excelente, que incluye su esencia más perfectamente de lo que es en sí, y la esencia de *B* no está incluída en ningún otro ser más perfectamente que en *B*, de lo contrario *B* no sería Dios.

Si conoce a *B* en su esencia, síguese que el acto de *A* es posterior naturalmente a la esencia de *B*, y por lo mismo *A* no sería Dios. Que el acto de *A* sería posterior a *B*, lo pruebo: Todo acto de conocer que no es idéntico al objeto, es posterior a éste, pues el acto ni es anterior ni simultáneo por naturaleza a algo distinto de él; de lo contrario, podría ser entendido sin objeto y conversamente.

167. Si dices que *A* conoce a *B* en la esencia de *A*, que es muy semejante a la de *B*, en un concepto común a ambos, replico: Ninguna de estas dos respuestas salva que *A* conoce a *B* perfectísimamente, pues el conocimiento por semejanza o universal de un objeto no es conocimiento perfectísimo e intuitivo de la cosa en sí. Por tanto, *A* no conocería a *B* intuitivamente, ni perfectísimamente, y, por consiguiente, *A* no sería Dios.

Probatio, quia aut cognoscit *b* per essentiam *b*, aut non. Si non, et *b* est cognoscibile per essentiam, igitur non cognoscit *b* perfectissime et quantum scilicet est cognoscibile. Nihil enim cognoscibile per essentiam perfectissime cognoscitur nisi cognoscitur per essentiam suam, vel per aliquid perfectius includens essentiam suam quam ipsa sit in se; essentia autem *b* in nullo perfectius includitur quam in *b*, quia tunc *b* non esset Deus. Si autem cognoscit *b* per essentiam ipsius *b*, ergo actus ipsius *a* est posterius naturaliter essentia ipsius *b*, et ita *a* non erit Deus. Quod autem actus ipsius *a* sit posterior ipso *b*, probatio, quia omnis actus cognoscendi qui non est idem obiecto, est posterior obiecto; neque enim prior neque simul natura est actus cum aliquo alio ab actu, quia tunc actus posset intelligi sine obiecto, sicut e converso.

167. Si dicatur quod *a* intelligit *b* per essentiam ipsius *a* quae simillima est ipsi *b*, sic videlicet quod *a* intelligit *b* in ratione speciei communis ipsi *a* et ipsi *b*, contra: neutra salvat responsio quod *a* intelligat *b* perfectissime, et per consequens non est Deus, quia cognitio alicuius in simili tantum et in universali non est cognitio perfectissima et intuitiva ipsius rei, et ita *a* non cognosceret *b* intuitive nec perfectissime, quod est propositum [12].

168. En segundo lugar, de parte del entendimiento infinito se arguye así: El mismo acto del entendimiento no puede tener dos objetos adecuados. *A* es objeto adecuado de la intelección de *A*; pero si pudiera entender a *B*, éste le sería adecuado. Luego es imposible que *A* entienda ambos, *A* y *B*, con una única intelección simultánea y perfectamente; requeriría dos intelecciones realmente distintas, lo que prueba que no es Dios. La mayor es evidente, porque de otra suerte el acto sería adecuado a un objeto, descartado el cual no sería menos satisfecho y adecuado. Tal objeto sería, por tanto, inútil.

169. *Segunda vía, de la voluntad infinita.*—Por la segunda vía se arguye así:

La voluntad infinita es recta. Luego ama todo lo amable en cuanto es amable. Si *B* es otro Dios, por ser un bien infinito debe ser amado infinitamente por una voluntad capaz de amar así. Luego la voluntad de *A* ama a *B* infinitamente. Pero esto es imposible, pues *A* naturalmente se ama a sí más que a *B*. Prueba: Todo ser ama natural-

168. Secundo ex parte intellectus arguitur sic: actus idem non potest habere duo obiecta adaequata; *a* est obiectum adaequatum suae intellectioni, et *b* esset adaequatum eidem si *a* posset intelligere *b*; ergo impossibile est quod *a* intelligat unica intellectione simul perfecte *a* et *b*. Si *a* habeat intellectiones realiter distinctas, ergo non est Deus. Maior patet, quia aliter actus adaequaretur obiecto quo subtracto non minus quietaretur et adaequaretur, et ita frustra esset tale obiectum.

169. *Secunda via, ex infinita voluntate.*—Quantum ad secundam viam arguitur sic: voluntas infinita est recta, ergo diligit quodlibet diligibile quantum est diligibile; si *b* est alius Deus, est diligendus in infinitum (cum sit bonum infinitum) et infinite a voluntate sic potente diligere; ergo voluntas *a* diligit *b* infinite. Sed hoc est impossibile, quia *a* naturaliter diligit plus se quam *b*. Probatio: quilibet enim naturaliter diligit plus esse suum quam esse alterius cuius non est pars vel effectus;

[12] In Reportatione I A dicitur sic: "Si [*a*] per essentiam *a* intelligit *b*, hoc est dupliciter: vel per communem rationem quiditatis *a* et *b*, et hoc non potest esse, quia intelligens praecise aliquod per simile, non intelligit illud in se perfectissime; vel in se intelligit *b*, et hoc non est ita, quia una essentia non potest esse ratio perfectissime intelligendi aliam, eo quod quaelibet in se est intelligibilis per essentiam suam" (DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.92).

mente a su ser más que el ser de otro, de que ni es parte ni efecto. Por lo mismo *A* ama naturalmente su ser más que el ser de *B*. Pero la voluntad libre, cuando es recta, se conforma a la voluntad natural; de lo contrario la voluntad natural no sería siempre recta. Luego si *A* tiene voluntad recta, ama su ser con acto elícito más que al ser de *B*. Luego no ama a *B* infinitamente.

170. Segundo argumento de parte de la voluntad: *A* goza de *B* o usa de él. Si usa de él, *A* tiene voluntad desordenada. Si goza de *B* y de *A*, es feliz en dos objetos, ninguno de los cuales depende del otro... Pero este consiguiente es imposible; ningún ser puede ser actualmente feliz en dos objetos beatificantes totales; de lo contrario, destruído cualquiera de ellos, sería, no obstante, feliz; por tanto, no es feliz en ninguno de ellos.

171. *Tercera vía, de la bondad infinita.*—Por la tercera vía, es decir, de parte del bien infinito, arguyo así: La voluntad ordenadamente puede apetecer y amar más un bien mayor. Pero varios bienes infinitos, si son posibles, incluyen mayor bondad que uno. Luego la voluntad podría ordenadamente amar más varios bienes infinitos que uno solo, y no descansaría en ningún bien infinito único. Pero

a autem nihil est ipsius *b* nec ut pars nec ut effectus; ergo plus diligit *a* se naturaliter quam ipsum *b*. Sed voluntas libera quando est recta conformatur voluntati naturali, alioquin voluntas naturalis non esset semper recta [13]; ergo *a* si habet istam voluntatem rectam, actu elicito plus diligit se quam *b*; ergo non *b* infinite.

170. Secundo sic de voluntate: aut *a* fruitur *b*, aut utitur; si utitur eo, ergo habet *a* voluntatem inordinatam; si fruitur *b* et fruitur *a*, ergo *a* est beatus in duobus obiectis quorum neutrum dependet ab alio, quia sicut *a* beatus est in se, sic et in *b*. Sed consequens est impossibile, quia nihil potest esse actu beatum in duobus obiectis beatificantibus totalibus; probatio, quia utroque destructo nihilominus esset beatus; ergo in neutro est beatus.

171. *Tertia via, ex infinita bonitate.*—De tertia via, scilicet de ratione infiniti boni, arguitur sic: voluntas ordinate potest appetere maius bonum et magis amare maius bonum; sed plura bona infinita, si sint possibilia, plus includunt bonitatis quam unum infinitum; ergo voluntas ordinate plus posset amare plura infinita quam unum, et per consequens in nullo uno bono

[13] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.6 q.2 n. [10]; III d.13 q.1-4 n. [15-16].

que un bien sea infinito y no satisfaga toda voluntad es contra la naturaleza del bien.

172. *Cuarta vía, de la potencia infinita.*—Por la cuarta vía, es decir, de parte del poder infinito, arguyo así: No puede haber dos causas totales del mismo efecto en el mismo orden de causa. Pero el poder infinito, como causa primera, es causa total de todo efecto. Luego ninguna otra causa puede ser causa primera de un efecto y, por tanto, ninguna otra causa puede ser infinita en poder.

173. Pruebo la primera proposición: De lo contrario (es decir, si hubiera dos causas totales de un mismo efecto en el mismo orden de causa), un ser sería la causa de un efecto que no dependería de él. Pruebo: Una cosa que existiría aunque no existiese, otra no depende esencialmente de ésta. Pero si *C* tiene dos causas totales, *A* y *B*, y en el mismo orden de causa, aunque no existiera una de ellas, *C* existiría por la otra; aunque no existiera *A*, *C* sería por *B*, y si no existiera *B*, sería por *A*.

174. Partiendo de esto se prueba la unidad de todo primero con cualquiera primacía predicha: ningún ser es excedido primariamente por dos seres, y ningún ser "finido" es esencialmente ordenado a dos fines primeros. En

infinito quietaretur. Sed hoc est contra rationem boni—quod sit infinitum et non quietativum cuiuscumque voluntatis.

172. *Quarta via, ex infinita potentia.*—Quantum ad quartam viam, de potentia infinita, arguo sic: non possunt esse duae causae totales eiusdem effectus in eodem ordine causae [14]; sed infinita potentia est causa totalis respectu cuiuscumque effectus in ratione primae causae, ergo nulla alia potest esse in ratione causae primae respectu alicuius effectus, et ita nulla alia causa, infinita in potentia.

173. Primam propositionem probo, quia tunc posset aliquid esse causa alicuius a quo illud non dependeret. Probatio: a nullo aliquid dependet essentialiter quo non exsistente nihil minus esset; sed si *c* habet duas causas totales, *a* et *b*, et in eodem ordine, utroque eorum non exsistente nihil minus esset ipsum *c* ab altero eorum, quia non exsistente *a* nihil minus est ipsum *c* ab ipso *b*, et non exsistente *b* nihil minus est *c* ab *a*.

174. Iuxta illud arguitur de unitate cuiuscumque primi in quacumque primitate praedicta [15]: nihil enim est excessum a duobus primo excedentibus, vel finitum essentialiter ordinatur ad duos primos fines; esset enim aliquid ad finem, quo non

[14] Cf. supra n.73.
[15] Cf. supra n.41.

caso contrario, algún ser estaría ordenado a un fin, y aun no existiendo éste, estaría ordenado a otro fin, como se arguyó antes; parejamente, habría un ser excedido esencialmente por otro, y aun no existiendo éste otro, tendría un excedente esencial, por el que sería medido esencialmente y del que recibiría su perfección esencial; lo que es imposible. Luego es imposible que haya dos fines primeros de dos "finidos" dados, o que haya dos eminentes primeros de dos excedidos.

175. *Quinta vía, del infinito absoluto.*—La quinta vía prueba que el infinito no puede ser excedido; procede así: Toda perfección que se halla en diversos seres es mayor en muchos que en uno, como se dice en *De la Trinidad*, libro octavo, cap. primero. Luego el infinito absoluto no puede hallarse en muchos.

176. *Sexta vía, del ser necesario.*—Por la sexta vía arguyo primeramente: Una especie multiplicable no está determinada a cierto número de individuos, sino que en cuanto depende de ella admite infinidad de ellos, como se ve en todas las especies corruptibles. Luego si el ser necesario es multiplicable, no está determinado a cierto número de individuos, sino que admite infinidad de ellos. Pero si

exsistente nihil minus esset finitum, ut prius argutum est [16], et excessum esset essentialiter ab aliquo, quo non exsistente nihil minus haberet essentiale excedens quo mensuraretur essentialiter, et a quo acciperet suam perfectionem essentialiter, quod est impossibile; ergo impossibile est aliquorum duorum finitorum duos esse fines primos, vel duorum excessorum duo prima eminentia.

175. *Quinta via, ex infinito absolute.*—De quinta via dico quod infinitum non potest excedi [17], et arguo sic: quaecumque perfectio potest numerari in diversis, plus perfectionis habet in pluribus quam in uno, sicut dicitur VIII *De Trinitate* [18] cap.1; igitur infinitum omnino in pluribus numerari non potest.

176. *Sexta via, ex necesse esse.*—De sexta via primo arguo sic: species plurificabilis scilicet in individuis non determinatur ex se ad certum numerum individuorum, sed quantum est ex se compatitur infinitatem individuorum, sicut patet in speciebus omnibus corruptibilibus; ergo si ratio 'necesse esse' sit plurificabilis in individuis, non determinat se ad certum numerum, sed compatitur infinitatem quantum est ex se. Sed si pos-

[16] Cf. supra n.173.
[17] Cf. ARISTOT., *Physic.* III t.63 (Γ c.6,207a7-8): "Infinitum igitur hoc est cuius quantitatem accipientibus semper aliquid est accipere extra".
[18] AUGUST., *De Trin.* VIII c.1 n.2 (PL 42,947-948).

pudieran existir infinitos seres necesarios, existirían de hecho. Luego, etc. Como este consiguiente es falso, es también falso el antecedente del que deriva.

177. Por la misma vía sexta arguyo de otro modo: Si hay dos seres necesarios, se distinguen por perfecciones reales. Llamémoslas *A* y *B*. Ahora bien, o estos dos seres necesarios que se distinguen por las perfecciones *A* y *B* son formalmente necesarios por ellas o no. Si no son necesarios por ellas, ni *A* ni *B*, es obvio, son la razón formal de su necesidad. Luego ni el ser que incluye cualquiera de ellas es primariamente necesario, pues contiene una entidad que no es la razón formal de la necesidad de ser ni es necesaria de sí. Pero si tales seres son formalmente necesarios por *A* y *B* y, además, son necesarios por la entidad en que convienen, síguese que tienen en sí dos razones de su necesidad. Pero esto es imposible, pues ninguna de estas perfecciones (aquella en que conviene con el otro y aquella en que se distingue de él) incluye a la otra, y descartada una de ellas, el ser sería necesario por la otra. Es decir, habría un ser formalmente necesario por una perfección, y descartada ésta, sería, no obstante, necesario; lo que es imposible.

sent esse infinita necesse esse, sunt infinita necesse esse; ergo, etc. Consequens est falsum, ergo et antecedens ex quo sequitur.

177. Secundo arguo sic, et iuxta istam viam: si sint plura necesse esse [19], aliquibus perfectionibus realibus distinguuntur; sint illae *a* et *b*. Tunc sic: aut illa duo distincta per *a* et *b* sunt formaliter necesse esse per *a* et per *b*, aut non. Si non, ergo *a* non est ratio formalis essendi necessario, nec *b* per consequens: nec ergo ea includens est necessarium primo, quia includit aliquam entitatem quae non est formaliter necessitas essendi nec necessaria ex se. Si autem illa sint formaliter necesse esse per *a* et *b*, et praeter hoc utrumque est necesse esse per illud in quo convenit unum cum alio, ergo utrumque habet in se duas rationes quarum utraque formaliter est necesse esse, sed hoc est impossibile, quia neutra illarum includit alteram; utraque ergo illarum circumscripta esset tale necesse esse per reliquam, et ita aliquid esset formaliter necesse esse per rationem aliquam, qua circumscripta nihilominus esset necesse esse, quod est impossibile [20].

[19] Cf. supra n.71 nota 103.
[20] Cf. supra n.71.

178. *Séptima vía, de la omnipotencia.*—La séptima vía es de la omnipotencia. Parece que por esta vía no puede demostrarse naturalmente la unidad de Dios, pues, como se verá en otro lugar, la omnipotencia en el sentido en que la creen los católicos no puede ser concluída por razón natural, ni es consecuencia del poder infinito.

179. Sin embargo, de la omnipotencia creída se arguye la conclusión intentada del modo siguiente: Si *A* es omnipotente, puede hacer que cualquier otro ser sea o no sea. Por tanto, podrá destruir a *B*, es decir, hacerlo impotente. Luego *B* no es Dios.

180. Esta razón no vale, porque, como responden algunos, *B* no es objeto de la omnipotencia; la omnipotencia tiene como objeto lo posible y *B* es, por su posición, necesario como *A*. En consecuencia, declarando o explayando la razón de Ricardo, *De la Trinidad,* libro II, cap.17, otros arguyen de este otro modo: Como el omnipotente puede con su volición producir todo ser posible, puede con su nolición impedirlo o destruirlo. Si *A* es omnipotente, puede querer que todos los seres distintos de él sean y con su querer traerlos a la existencia. Sin embargo, no es necesario que *B* quiera que existan todos aquellos seres que puede querer *A*, pues la voluntad de *B*, si es Dios, se halla contingentemente respecto de ellos, como la voluntad de *A* respecto de los seres que *B* puede querer. Y si *B* quiere que tales seres (los queridos por *A*) no sean, ninguno de ellos será. Por consiguiente, si se dieran dos omnipotentes, cada uno de ellos reduciría al otro a la impotencia no destruyéndolo, sino prohibiendo o impidiendo con su nolición el ser de los seres queridos por el otro.

181. Si replicas como sofisticando que concuerdan en su voluntad, no por necesidad, sino porque, por así decirlo, pactaron querer de acuerdo, la objeción no vale; ninguno de ellos sería omnipotente; pues si *A* fuera omnipotente, podría producir con su querer todos los seres posibles distintos de sí que le pluguiese; de donde se sigue que *B* no podría producir con su querer ningún ser y, por lo tanto, no sería omnipotente. Que esta consecuencia es válida aparece evidente de la cuarta vía, pues es imposible que dos causas sean causas totales de un efecto; el hecho de que un efecto sea causado por una causa hace imposible que sea causado por otra.

178. *Septima via, ex omnipotentia.*—De septima via, scilicet omnipotentia, videtur quod non sit per rationem naturalem demonstrabile, quia omnipotentia—ut alias patebit [21]—non potest concludi ratione naturali ut catholici intelligunt omnipotentiam, nec concluditur ex ratione infinitae potentiae.

179. Tamen ex omnipotentia credita arguitur [22] sic propositum: si *a* est omnipotens, ergo potest facere circa quodcumque aliud ipsum esse vel non esse, et ita posset destruere *b*, et ita faceret *b* nullipotentem, et sic sequitur quod *b* non est Deus.

180. Ista ratio non valet sicut quidam [23] respondent ad eam, quia *b* non est obiectum omnipotentiae, quia omnipotentia pro obiecto respicit possibile; *b* autem ponebatur [24] necessarium sicut *a*. Ideo arguitur aliter, declarando sic rationem Richardi [25] II *De Trinitate* cap.17: sicut omnipotens per suum velle potest producere quodcumque possibile, ita suo nolle potest impedire vel destruere omne possibile; sed si *a* est omnipotens, potest velle omnia alia a se esse, et ita suo velle ipsa in esse producere. Non necesse est autem quod *b* velit omnia illa esse quae vult *a*, quia voluntas *b* contingenter se habet ad illa, sicut voluntas *a* ad illa quae *b* vult, si est Deus [26]. Si autem *b* nolit illa esse, ergo nullum illorum est. Ergo si sint duo omnipotentes, uterque illorum faceret alium nullipotentem, non destruendo illum, sed prohibendo per suum nolle esse volitorum ab alio [27].

181. Quod si dicas quasi sophisticando quod concordent in voluntate sua, quamvis nulla sit necessitas [28], sed quasi fecerint pactum, adhuc probo quod neuter eorum erit omnipotens: nam si *a* est omnipotens, potest producere suo velle quodcumque producibile volitum aliud a se; ex hoc sequitur quod *b* nullum poterit producere suo velle, et ita non est omnipotens. Quod autem hoc sequitur, patet ex quarta via [29], quia impossibile est duas causas esse totales unius effectus, quia ex quo totaliter causatus est ab una, impossibile est quod sit ab alia.

[21] Cf. supra n.119.

[22] RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trin.* I c.25 (PL 196,902): "Est autem impossibile plures omnipotentes esse. Qui enim vere omnipotens fuerit, facile efficere poterit ut ceterorum quilibet nihil possit, alioqui vere omnipotens non erit. Ecce quales omnipotentes, qui de facili fieri possunt nulli potentes... Quam igitur non potest esse omnipotens nisi unus, tam non potest esse Deus nisi unus!"; BONAV., *Sent.* I d.2 a. un. q.1 arg.2 (I 51*a*); HENRICUS GAND., *Summa* a.25 q.3 in opp.10 (I f.152A).

[23] BONAV., *Sent.* I d.2 a. un. q.1 ad 4 (I 52*b*); GUIL. DE WARE, *Sent.* I d.2 q.2 in corp. (cod. Florent. nat. A IV 42,11*ra*).

[24] Cf. supra n.177.

[25] RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trin.* I c.25 (PL 196,902).

[26] Cf. supra n.156.

[27] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.20 q. un. n. [1.12]; *Quodl.* q.7 n. [34-35].

[28] Cf. supra n.180.

[29] Cf. supra n.172.

II. Respuesta a los argumentos

A) Respuesta a los argumentos en favor de la otra opinión

182. A la autoridad del rabino Moisés respondo que la Ley dice que Dios es uno, porque el pueblo judío era rudo e inclinado a la idolatría. Por esta razón, aunque la unidad de Dios es demostrable por la razón natural, el pueblo judío necesitó ser instruído por la Ley respecto de ella. Por la misma razón la Ley nos dice también que Dios existe *(Exodo,* cap. tercero: *Yo soy el que soy)* y el Apóstol *(Ad Hebraeos)* afirma a su vez que el que se acerca a Dios debe creer que existe, y, no obstante, no se niega la demostrabilidad de la existencia de Dios; luego, por igual razón, no ha de negarse que la unidad de Dios, aunque recibida por la Ley, sea racionalmente demostrable. Es útil impartir a la comunidad por vía de autoridad incluso aquellas verdades que pueden demostrarse—ya por su negligencia en inquirir la verdad, ya por la impotencia del entendimiento humano, ya por los errores que, como dice San Agustín, *De la ciudad de Dios,* XVIII, mezclan con la ver-

II. Ad argumenta

A) Ad argumenta pro alia opinione

182. Ad argumenta [30].—Primo enim ad illa quae sunt pro alia opinione. Respondeo ad auctoritatem Rabbi Moysis [31] et dico quod Deum esse unum traditur in Lege; quia enim populus fuit rudis et pronus ad idololatriam, ideo indiguit instrui per Legem de unitate Dei, licet per naturalem rationem posset demonstrari. Ita etiam acceptum est a Lege quod Deus sit (Ex. 3: *Ego sum qui sum,* et Apostolus ad Hebr. [32] dicit quod *oportet accedentem ad Deum* [33] *credere quia est),* et tamen non negatur Deum esse demonstrabile; ergo pari ratione nec negandum est posse demonstrari per rationem Deum esse unum, licet 'accepta' sit a Lege. Illa etiam quae possunt demonstrari utile est communitati tradi etiam per viam auctoritatis—et propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem, et etiam propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium per de-

[30] Cf. supra n.163-164.157.160.
[31] Cf. supra n.163.
[32] Ex. 3,14.
[33] Hebr. 11,6.

dad los que se afanan en demostrarla—. Por eso, porque los simples que siguen tales demostraciones pueden dudar cuâl de ellas merece su asentimiento, la autoridad, que no puede engañar ni engañarse acerca de tales problemas, es vía segura, estable y común.

183. Al segundo argumento basado en la noción de "singular" respondo que una cosa es que la singularidad sea concebida como objeto o como parte del objeto, otra cosa que sea precisamente el modo de concebir o el modo bajo el cual se concibe el objeto. Ejemplo, cuando digo "universal", el objeto concebido es plural, pero el modo de concebirlo, esto es, el modo bajo el que es concebido, es singular. Así en las "intenciones" lógicas cuando digo "singular", lo que se concibe es singular; pero el modo bajo el que es concebido es universal, porque lo que se concibe, en cuanto se concibe, dice indiferencia a muchos. Haciendo la aplicación a la conclusión intentada digo que la esencia divina puede concebirse como singular, de suerte que la singularidad sea concebida o como objeto o como parte del objeto. Sin embargo, no se sigue que la esencia pueda ser conocida como singular en el sentido de que el modo de concebirla sea singular, pues el conocer algo como

monstrationem, quia veritatibus suis multa falsa permiscent, ut dicit Augustinus [34] XVIII *De civitate Dei.* Et ideo, quia simplices sequentes tales demonstratores possent dubitare cui esset assentiendum, ideo tuta est via et stabilis et communis, auctoritas, circa quae non potest fallere nec falli.

183. Ad secundam rationem de singulari [35] dico quod aliud est singularitatem esse conceptam vel ut obiectum vel ut partem obiecti, aliud singularitatem esse praecise modum concipiendi sive sub quo concipitur obiectum. Exemplum: cum dico 'universale', obiectum conceptum est pluralitas, sed modus concipiendi, id est modus sub quo concipitur, est singularitas; ita in intentionibus logicis cum dico 'singulare', quod concipitur est singularitas, sed modus sub quo concipitur est universalitas, quia quod concipitur, ut concipitur, habet indifferentiam ad plura. Ita dico in proposito quod essentia divina potest concipi ut singularis ita quod singularitas sit concepta vel ut obiectum vel ut pars obiecti; non tamen sequitur quod essentia possit cognosci ut est singularis, ita quod singularitas sit modus concepti: cognoscere enim sic aliquid ut singulare, est illud co-

[34] AUGUST., *De civ. Dei* XVIII c.41 n.2 (PL 41,601; CSEL XL pars I 334,1-2): "Ubi etsi aliqua vera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa".
[35] Cf supra n.164.

singular de este modo es conocerlo como *esto*, al igual que vemos lo blanco como *esto*. Como lo dijimos, la esencia divina no se conoce de este modo, del modo singular. Por tanto, el argumento es una falacia de figura de dicción, pasa de la cosa al modo.

B) Respuesta a los argumentos principales

184. Al primero respondo que el Apóstol habla de ídolos y, por lo tanto, de "dioses" sólo de nombre. Por eso añade: *para nosotros Dios es uno, pues todos los dioses de los gentiles son demonios.*

185. Al segundo argumento respondo que la consecuencia no vale; el número no es un modo de significar gramatical como otros, que significan precisamente el modo de concebir la cosa sin nada real que le corresponda. Por eso dicen precisamente algo en la cosa que pueda mover al entendimiento a tal modo de concebir. Pero el número incluye una cosa-substrato; por eso vale decir: Los hombres corren, luego varios hombres corren. No acaece otro tanto con otras significaciones del nombre o del verbo; no se sigue: Dios es, luego Dios es masculino, porque para la masculinidad basta que la cosa posea algo, por ejemplo, la actividad que dé pie a este modo de concebir. Por consiguiente, digo que "dioses", concebido bajo modo plural, incluye contradicción, porque el modo de concebir repugna a lo que es concebido.—Y respecto de la prueba de la consecuencia, a saber, que el singular y el plural incluyen lo mismo, respondo que el singular lo incluye bajo un modo de concebir conveniente al concepto; el plural, en cambio, bajo un modo incompatible con él. Es decir, el singular en cuanto al concepto y al modo de concebir incluye, por así decirlo, un concepto en sí verdadero; el plural, en cambio, incluye un concepto en sí falso. Por lo tanto, la inferencia: como el singular es verdadero del singular, el plural lo es del plural, no vale; nada es verdadero de aquello cuyo concepto es en sí falso.

186. Lo que precede nos da la respuesta a la otra prueba basada en el concepto del "ser mayor que el cual no puede concebirse": Los dioses no son pensables sin contradicción; el modo repugna a la cosa concebida, por eso la premisa mayor debe ser glosada, como se dijo en la cuestión precedente. Para el sentido y la verdad de la pro-

gnoscere ut hoc sicut album videtur ut hoc, et hoc modo praedictum est [36] quod non cognoscitur essentia divina sub ratione singularitatis; et ideo in argumento est fallacia figurae dictionis [37], commutando rem in modum.

B) Ad argumenta principalia

184. Ad rationes principales [38].—Dico [39] quod Apostolus [40] loquitur de idolis, et ideo de 'diis nuncupative'; et subdit ibi: *nobis autem unus est Deus*, quia *omnes dii gentium daemonia* [41].

185. Ad secundum [42] dico quod consequentia non valet, quia numerus non est talis modus significandi grammaticus sicut alii modi grammaticales, qui praecise dicunt modum concipiendi rei absque aliqua realitate correspondente tali modo concipiendi; unde dicunt praecise aliquid in re a quo moveri possit intellectus ad talem modum concipiendum. Sed numerus vere includit rem subtractam; unde sequitur 'homines currunt, ergo plures homines currunt'. Sed non sic de aliis consignificatis nominis vel verbi, quia non sequitur 'Deus est, igitur Deus est masculinus', quia ad masculinitatem sufficit aliquid in re a quo iste modus concipiendi possit accipi, puta activitas. Dico ergo quod illud solum 'Dii' conceptum sub modo plurali includit contradictionem, quia modus concipiendi repugnat ei quod concipitur sub modo.—Cum igitur probatur consequentia quia idem includit singulare et plurale [43], dico quod singulare includit illud sub modo concipiendi convenienti ipsi concepto, sed plurale includit illud sub modo impossibili illi concepto; et ideo singulare includit rationem quasi in se veram prout includit conceptum et modum concipiendi, plurale autem prout includit ista duo includit rationem quasi in se falsam. Et ideo non sequitur quod plurale sit verum de plurali sicut singulare de singulari, quia de eo cuius est ratio in se falsa nihil est verum [44].

186. Per illud patet ad aliam probationem 'quo maius cogitari non potest' [45], quia non sunt Dii cogitabiles sine contradictione, quia modus repugnat rei conceptae; et ideo maior est glossanda sicut prius est dictum in quaestione praecedenti [46]. Ad sensum autem et veritatem requiritur quod ratio subiecti non

[36] Cf. supra n.164.
[37] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.2 (c.4,166b10-14).
[38] Cf. supra n.157-160.
[39] Respondet ad primum, cf. supra n.157.
[40] I Cor. 8,6.
[41] Ps. 95,5.
[42] Cf. supra n.158.

[43] Cf. ibidem.
[44] Cf. supra n.30.
[45] Cf. supra n.158.
[46] Cf. supra n.137.

posición se requiere que el concepto del sujeto no incluya contradicción, como se dijo en la cuestión segunda de esta distinción.

187. Al tercer argumento respondo que la proposición mayor no es primera; se resuelve en esta otra: "todo lo imperfecto se reduce a lo perfecto", porque todo lo imperfecto es ser por participación, y sólo lo perfecto es ser por esencia y el ser por participación se reduce al ser por esencia. Pero esta proposición "lo imperfecto se reduce a lo perfecto" debe distinguirse así: Algo puede ser imperfecto según perfección simple, la cual, al no incluir limitación esencial, no conlleva necesariamente una imperfección; ejemplos: "este bien", "esta verdad", "este ser", y una entidad imperfecta de esta naturaleza se reduce a lo perfecto de la misma naturaleza, es decir, a "bueno", "ente", "verdadero", que importan perfecciones simples. Pero algo puede ser imperfecto según perfección no-simple (mixta), la cual, por incluir limitación en su concepto, lleva necesariamente aneja una imperfección; ejemplos: "este hombre", "este burro"; los imperfectos de esta naturaleza no se

includit contradictionem, sicut dictum est in quaestione secunda cuius distinctionis [47].

187. Ad tertium [48] dico quod illa maior propositio non est prima, sed reducitur ad istam 'omne imperfectum reducitur ad perfectum' [49]; et quia omne ens per participationem est imperfectum, et tantum illud ens est perfectum quod est ens per essentiam, ideo sequitur propositio illa. Haec autem maior de 'imperfecto' sic habet distingui: aliquid est imperfectum secundum perfectionem simpliciter, quae non necessario habet imperfectionem concomitantem, quia non includit in se limitationem, sicut 'hoc bonum', 'hoc verum', 'hoc ens'; et huiusmodi imperfectum reducitur ad perfectum eiusdem rationis, scilicet 'bonum', 'ens' et 'verum', quae important perfectiones simpliciter. Aliquid autem est imperfectum secundum perfectionem non-simpliciter, quae de ratione sui includit limitationem, et ideo necessario habet imperfectionem annexam, ut 'hic homo', 'hic asinus'; et huiusmodi imperfecta non reducuntur ad perfectum per essentiam absolute eiusdem rationis sicut ad rationem specificam, quia ipsa adhuc includit imperfectionem, quia limitationem, sed reducuntur ad perfectum primum quod continet ea supereminen-

[47] Cf. supra n.30.
[48] Cf. supra n.159.
[49] Cf. ARISTOT., *De caelo* I t.12 (A c.2,269a19-20): "Perfectum ... prius natura imperfecto"; BOETHIUS, *De consol. philos.* III prosa 10 (PL 63,764; CSEL LXVII 64,24-26): "Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur".

reducen, como a su concepto específico, a lo absolutamente perfecto por esencia de la misma naturaleza, que, por ser limitada, incluye imperfección, sino que se reducen al perfecto primero que los contiene supereminente y equívocamente. Por consiguiente, lo que es imperfecto del primer modo se reduce a lo perfecto simplemente según tal concepto que es posible; pero lo que es imperfecto del modo segundo no se reduce a algo simplemente perfecto según el mismo concepto; incluyendo éste imperfección, por ser limitado, no es capaz de perfección simple; se reduce a algo simplemente equívoco que lo incluye eminentemente.

Así el bien imperfecto se reduce al bien perfecto, pero la piedra, que es imperfecta, no se reduce a la piedra perfecta simplemente, sino al ser sumo y al sumo bien, que incluye virtualmente la perfección de la piedra.

188. Al último argumento respondo: muchos bienes finitos son mejores que pocos, pero muchos bienes infinitos no son mejores que pocos o uno.

189. Se dirá tal vez que esta respuesta no satisface: Al parecer, en los seres y máxime en el ser supremo, que es necesario, han de ponerse todos los elementos que, de ser, serían mejores, pues todo lo que es posible en el ser

ter et aequivoce [50]. Quod ergo imperfectum est primo modo, reducitur ad perfectum simpliciter secundum perfectionem illius rationis, quia aliquid secundum istam rationem potest esse simpliciter perfectum. Quod autem est imperfectum secundo modo, non reducitur ad aliquid perfectum secundum perfectionem eiusdem rationis; quia enim illa imperfectionem includit, ideo illa non potest esse perfectum simpliciter, propter illam limitationem, sed reducitur ad aliquid simpliciter perfectum aequivocum, eminenter includens illam perfectionem. Et ideo bonum imperfectum reducitur ad perfectum bonum, sed lapis, qui est imperfectus, non reducitur ad lapidem perfectum simpliciter, sed ad summum ens et ad summum bonum, quae includunt virtualiter illam perfectionem [51].

188. Ad ultimum [52] dicitur [53] quod plura bona finita sunt meliora paucioribus bonis finitis, non autem plura bona infinita.

189. Sed hoc non videtur respondere ad argumentum, quia quaecumque si essent meliora essent videntur ponenda esse in entibus, et maxime in ente supremo, quod est 'necesse esse',

[50] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.131.
[51] Cf. supra n.69.
[52] Cf. supra n.160.
[53] BONAV., *Sent.* I d.2 a. un. q.1 ad 2 (I 52b).

supremo es bueno y existe necesariamente. Pero si existieren varios bienes infinitos, serían mejores que uno. Por tanto, parece que en la naturaleza del bien sumo han de ponerse muchos bienes infinitos.

190. Respuesta: Cuando en la mayor se dice "en el ser supremo han de ponerse todos los elementos que, si existiesen, serían mejores", la partícula "si" implica una posición de posibles o una posición de incomposibles. Si lo primero, la mayor es verdadera y la menor falsa; pues en ésta la implicación es de incomposibles, no es posible.

Si lo segundo, si la partícula "si" implica posición de incomposibles, la menor es verdadera y la mayor falsa, pues los que sólo serían mejores por la posición de incompatibles, no serían mejores ni siquiera buenos; simplemente no existirían, como no existirían los incompatibles de que dependerían.

quia ibi quidquid posset esse, bonum est et necesse est ibi esse; sed plura bona infinita si essent, essent meliora; videtur igitur quod plura bona infinita sunt ponenda in natura summi boni.

190. Ad istud respondeo quod cum dicitur in maiori 'illa quae si essent essent meliora sunt ponenda ibi', dico quod aut per ly 'si' implicatur positio possibilis, aut positio incompossibilium. Si primo modo, dico quod maior est vera et minor falsa, quia implicatio illa in minori non est possibilis, sed incompossibilium. Si autem ly 'si' implicet positionem incompossibilium, tunc minor est vera et maior falsa; quae enim non essent meliora nisi ex positione incompossibilium, non essent meliora, nec etiam sunt bona, sicut illud quod non est nisi ex positione incompossibilium omnino non est, sicut nec illud positum a quo dependet.

PARTE SEGUNDA

De las personas y producciones en Dios

CUESTION I

Si es posible que coexistan la unidad de la esencia divina y la pluralidad de personas

191. En relación a la segunda parte de esta distinción se pregunta, en primer lugar, si es posible que coexistan la unidad de la esencia divina y la pluralidad de personas.

Y que esto no sea posible, se arguye así:

Cualesquiera cosas, en efecto, que absolutamente son idénticas a una tercera, que también absolutamente es una misma cosa, vienen a ser de todo en todo idénticas entre sí. Y añado "absolutamente", porque si se identifican con

PARS SECUNDA

De personis et productionibus in Deo

QUAESTIO I

Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum

191. Circa[1] secundam partem huius distinctionis quaeritur primo utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum[2].

Quod non:

Quia quaecumque uni et eidem simpliciter sunt simpliciter eadem, inter se sunt omnino eadem[3]. Et additur 'simpliciter', quia si sint eadem eidem non simpliciter sed secundum quid,

[1] Pro n.191-196 cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.136-141.
[2] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 2 q.1; *Rep.* I A d.2 pars 3 q.4.
[3] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* c.4 (c.6,168b31-32): "quae uni et eidem sunt eadem et sibi probamus esse eadem"; *Topic. VII* c.1 (H c.1,152a2-3): "ea quaecumque simpliciter eadem, et generationes eorum et corruptiones eaedem".

una misma cosa no absoluta, sino parcialmente, o si, siendo idénticas a ella, lo son tan sólo en parte, no es menester identificarlas absolutamente entre sí. Pero las personas divinas se identifican de manera absoluta y total con la esencia divina, la cual es en sí absoluta y totalmente una misma cosa; luego, etc. La mayor es manifiesta, ya que expresa el fundamento de toda forma silogística, y ello tratándose del silogismo perfecto; es evidente, digo, de suyo, ya porque en las premisas se ve que los extremos se unen en el medio, y sólo bajo este supueseto puede afirmarse la identidad de los extremos en la conclusión; ya también porque, si se pone un predicado contrario, se destruye el sujeto, pues no siendo idénticos entre sí no pueden identificarse absolutamente en un tercero. La menor, es decir, que la esencia divina es absolutamente una misma cosa, es también evidente, porque dicha esencia, por ser sumamente simple, se identifica con todo cuanto contiene, según el Maestro de las *Sentencias* en la distinción 8, y San Agustín en el libro X *De la ciudad de Dios*, cap.11.

192. Además, lo esencial y lo accidental dividen todo el ser. Luego todo cuanto uno tiene se identifica con él o

vel si eidem simpliciter sint eadem solum secundum quid, non oportet illa esse inter se simpliciter eadem. Sed personae divinae sunt simpliciter et omnino 'eadem' essentiae divinae, quae in se est omnino et simpliciter eadem; ergo, etc. Maior patet, quia per eam tenet omnis forma syllogistica, et hoc syllogismi perfecti [4]; de se est evidens, quia in praemissis notantur extrema in medio coniungi, et ex hoc solum concluditur identitas extremorum inter se in conclusione; tum quia oppositum praedicati destruit subiectum, quia si non sunt eadem inter se, non sunt simpliciter eadem in tertio. Minor etiam patet, quod ipsa essentia sit simpliciter eadem, quia ipsa propter summam sui simplicitatem est quidquid habet, secundum Magistrum [5] *Sententiarum* distinctione 8, et secundum Augustinum [6] X *De civitate Dei* cap.11.

192. Item, essentiale et accidentale dividunt totum ens [7].

[4] Cf. ARISTOT., *Anal. priora* I c.3 (A c.4,25b32-35): "Quando igitur tres termini sic se habent ad invicem ut postremus in toto sit medio et medius in toto primo, vel sic vel non sic, necesse est extremitatum esse syllogismum perfectum".

[5] LOMBARDUS, *Sent.* I d.8 c.8 (I 64-65).

[6] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.10 n.1 (PL 41,325; CSEL XL pars I 526, 8-9): "ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est".

[7] Cf. ARISTOT., *Metaph.* V t.13 (Δ c.7,1017a7-8): "Ens dicitur hoc quidem secundum accidens, illud vero secundum se"; AVICENNA, *Metaph.* II c.1 (74rb): "esse vel est rei per essentiam, sicut homini esse hominem, vel est ei per accidens, sicut Petro esse album".

esencial o accidentalmente. Ahora bien, lo que distingue a las personas divinas no es algo accidental a la esencia, pues a ésta nada le sobreviene accidentalmente, sino algo esencial; luego algo que es esencialmente una misma cosa con ella. Pero si lo que esencialmente es idéntico a la esencia se multiplica, se multiplica también la esencia; luego si varias son las personas, varias serán asimismo las esencias.

193. Además, nada debe admitirse en los seres—y mucho menos en el bien sumo—que ninguna perfección añade al todo; pero aun cuando no existiera en la esencia divina alguna de las personas divinas, no faltaría perfección alguna al todo; luego en Dios no debe admitirse tal pluralidad de personas. Pruébase la menor: caso de no existir la segunda persona, toda la perfección que se pone en ella se hallaría en la primera; y ninguna perfección faltaría al todo aunque ella no existiese, pues toda la perfección que hay en una la hay también en otra. Luego sustraída una y permaneciendo otra, nada de perfección se quita al todo.

194. Objetas que la afirmación "toda la perfección que hay en una la hay también en otra" no es verdadera respecto de todos los modos de tener o de ser.

A esto respondo: tal modo de tener o de ser o es perfección o no lo es. Si se afirma, se dará necesariamente en Dios, y, por consiguiente, la primera persona, carente de

Quidquid ergo est in aliquo, aut est idem sibi essentialiter, aut accidentaliter. Sed quod distinguit personas non est accidens essentiae (quia nihil sibi accidit), igitur essentiale; ergo est sibi idem essentialiter. Sed quod essentialiter est idem essentiae, multiplicato illo multiplicatur essentia; ergo si plures personae, plures essentiae.

193. Item, nihil ponendum est in entibus—et maxime in summo bono—quo non posito nihil perfectionis deficit universo; sed aliqua persona divina non exsistente in essentia divina nihil perfectionis deesset universo; ergo pluralitas talium non est ponenda in Deo. Probatio minoris: si secunda persona non esset, quidquid perfectionis ponitur in ea esset in prima; etiam nulla perfectio deesset universo si ipsa non esset, quia quidquid perfectionis simpliciter est in una est et in alia. Ergo subtracta una et manente alia nihil perfectionis tollitur universo.

194. Dicis quod non sub omni modo 'quidquid perfectionis est in una, et in alia'.

Contra, ille modus habendi aut essendi aut est perfectio, aut non. Si sic, erit in Deo, et per consequens prima persona non erit

dicho modo, no será absolutamente perfecta. Si se niega, en tal caso permanece en pie el argumento, es decir, que no existiendo la segunda persona toda su perfección permanece en la primera; luego ninguna perfección pierde el todo retirada la segunda persona.

195. Además, incluye contradicción la existencia de varios seres necesarios, porque caso de existir—supongamos que sean *a* y *b*—, pregunto: ¿por qué razones se distinguen formalmente? Pues estas razones por las que se distinguen o son en sí mismas seres necesarios, dotados de la necesidad de existir, o son nada más que contingentes. En la primera hipótesis tendremos dos seres necesarios que convienen en ser necesariamente, y, por consiguiente, no se distinguen por su condición de seres necesarios. Si, en cambio, tales razones distintivas son contingentes, los seres que se distinguen por ellas no serán necesarios.

196. Se arguye en sentido contrario:

Es posible todo aquello que no incluye contradicción. Ahora bien, no incluye contradicción el que exista una sola esencia en tres personas, pues la contradicción no se da sino en relación a un mismo aspecto. Pero en nuestro caso no hay contradicción respecto de un mismo aspecto, puesto

simpliciter perfecta quae non habebit illum modum. Si non, ergo stat argumentum, quod non exsistente secunda persona manet tota eius perfectio in prima; ergo nihil perfectionis deperit universo amota secunda persona.

195. Item, quod sint plura necesse esse includit contradictionem, quia si sint plura necesse esse, quaero, quibus formaliter distinguuntur, sint *a* et *b*. Aut ergo rationes istae quibus distinguuntur sunt necesse esse et necessitates essendi, et tunc erunt duo necesse esse; quae etiam conveniunt in necesse esse, et per consequens per necesse esse non distinguuntur. Si illae rationes sint possibiles, ergo illa quae istis distinguuntur non sunt necesse esse [8].

196. Ad oppositum:

Illud possibile est quod non includit contradictionem [9]. Sed non includit contradictionem quod sit una essentia in tribus personis, quia contradictio est secundum idem [10]. Hic autem non

[8] Cf. supra n.177.

[9] Cf. ARISTOT., *Metaph.* V t.17 (Δ c.12,1019*b*28-30): "possibile quando non necesse fuerit contrarium falsum esse, ut sedere hominem possibile est: non enim ex necessitate non sedere est falsum".

[10] Cf. ARISTOT., *De interpr.* I [c.4] (c.6,17*a*33-35): "est contradictio affirmatio et negatio oppositae. Dico autem opponi eiusdem de eodem, non autem aequivoce".

que se trata de unidad de esencia y de pluralidad de personas relativas. Luego, etc.

CUESTION II

Si existen sólo tres personas en la esencia divina

197. A propósito de esto pregunto si existen sólo tres personas en la esencia divina.

Arguyo que no:

Las relaciones opuestas son de igual dignidad; luego si la relación del primer producente constituye solamente una persona, le corresponderá únicamente otra relación constitutiva de una persona producida, y así no habrá sino una sola persona producida.

198. Por otra parte, a las dos relaciones de las personas producidas corresponderán otras dos en las producentes, y éstas serán distintas entre sí no menos que aquéllas; luego si las dos primeras relaciones constituyen dos personas distintas, también las segundas constituirán otras dos, y así se darán cuatro personas divinas.

199. Además, una potencia de duración infinita podría

est contradictio secundum idem, quia hic est unitas essentiae et pluralitas suppositorum relativorum; ergo, etc.

QUAESTIO II

Utrum sint tantum tres personae in essentia divina

197. Iuxta [1] hoc quaero utrum sint tantum tres personae in essentia divina [2].

Arguo quod non:

Relationes oppositae sunt aequalis dignitatis; ergo si relatio primi producentis tantum constituit unam personam, correspondebit sibi alia relatio tantum constituens personam unam productam, et ita tantum erit una persona producta.

198. Praetera, duabus relationibus productarum correspondent duae producentium, et aeque distinguuntur ista extrema inter se sicut illa; ergo si istae duae relationes productarum constituant duas personas, et aliae duae constituent alias duas, et ita erunt quattuor personae divinae.

199. Praeterea, potentia finita durans in infinitum posset

[1] Pro hac quaestione cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.142-147.

[2] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 2 q.2; *Rep.* I A d.2 pars 3 q.4.

producir sucesivamente infinitos efectos, como acerca del sol prueba el Filósofo en el libro II *De la generación;* luego una potencia infinita podrá producir infinitos efectos al mismo tiempo. Se prueba la consecuencia: en efecto, el que una potencia finita no pueda al mismo tiempo en tantos efectos en cuantos puede sucesivamente, es debido a la limitación por la que cada vez se le adecua este efecto; así, pues, una potencia infinita en cuantos puede sucesivamente puede también al mismo tiempo; ahora bien, es cosa manifiesta que sucesivamente puede en infinitos efectos, pues aun una potencia finita lo puede asimismo.

200. Lo contrario se prueba por las palabras del evangelio de San Mateo capítulo último: *En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo;* y por las de la primera Epístola de San Juan cap.5: *Tres son los que dan testimonio en el cielo,* etc.; y por San Agustín en el libro *De la fe a Pedro* cap.2; y está aducido en el texto (del libro de las *Sentencias,* de Pedro Lombardo).

habere successive effectus infinitos, sicut patet de sole secundum viam Philosophi[3] II *De generatione;* ergo potentia infinita potest habere infinita producta simul. Consequentia probatur, quia quod potentia finita non possit simul in tot in quot potest successive, hoc est propter finitatem propter quam pro nunc iste effectus sibi adaequatur; igitur infinita in quot potest successive in tot potest simul; successive potest in infinita, patet, quia finita potest sic in infinita.

200. Oppositum ostenditur Matth.[4] ultimo: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* et I Ioan.[5] 5: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo,* etc.; et Augustinus[6] *De fide ad Petrum* cap.2; et ponitur in littera[7].

[3] ARISTOT., *De gener. et corrupt.* II t.56-62 (B c.10,336a23-337a33); t.68-70 (c.11,337b25-338b19).
[4] Mt. 28,19.
[5] I Io. 5,7.
[6] Potius FULGENTIUS RUSP., *De fide ad Petrum* c.1 n.5 (PL 40,755): "Teneamus igitur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum esse naturaliter Deum".
[7] LOMBARDUS, *Sent.* I d.2 c.2 (I 22).

CUESTION III

Si con la esencia divina puede compaginarse el ser producido de alguna manera

201. Y puesto que la pluralidad de las divinas personas se explica por la producción, pregunto por eso acerca de la producción en la naturaleza divina, y primeramente en general: si con la esencia divina puede compaginarse el ser producido de alguna manera. En la *Lectura* se enuncia así la cuestión: si repugna a la esencia divina cualquiera producción intrínseca real.

Arguyo que no en cuanto al primer enunciado de la cuestión, y ello es argüir que sí en cuanto al segundo, porque ningún ser producido es necesario de suyo; es así que todo lo que subsiste en la esencia divina es de suyo necesario; luego, etc.

La mayor se prueba por cinco vías:

202. Primeramente, porque nada es al mismo tiempo necesario de suyo y por su procedencia de otro; pero si lo que es producido es necesario, tendrá que serlo por su

QUAESTIO III

Utrum cum essentia divina possit stare in aliquo ipsum esse productum

201. Et quia pluralitas divinarum personarum declaratur ex productione, ideo quaero de productione in natura divina, et primo in communi[1], utrum cum essentia divina possit stare in aliquo ipsum esse productum[2]; in Lectura sic: utrum essentiae divinae repugnet quaecumque productio intrinseca realis[3].

Arguo[4] quod non quantum ad primam formam, et est arguere quod sic quantum ad secundam, quia nullum productum est ex se necessarium; sed quidquid subsistit in essentia divina est ex se necessarium; ergo, etc.

202. Maior patet per quinque vias:

Primo, quia nihil simul est necessarium ex se et ab alio; sed quod est productum, si est necessarium, est necessarium ab alio; ergo non a se. Maiorem huius syllogismi probo, quia si

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 2 q.3; *Rep.* I A d.2 pars 3 q.1.
[2] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.148.
[3] Cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.107.
[4] Pro n.201-211 cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.148-155; ***Rep.*** **I A** d.2 n.107-111.

procedencia de otro; luego no lo es de suyo. Pruebo la mayor de este silogismo, porque si es necesario de suyo, lo es prescindiendo de todo otro ser; si, por el contrario, es necesario por su procedencia de otro, no podrá serlo prescindiendo del mismo.

203. En segundo lugar se prueba la primera mayor, porque todo ser producido tuvo la posibilidad de ser producido, pues de otra suerte sería producida una cosa imposible de ser producida; luego todo lo producido incluye alguna posibilidad, siendo así que toda posibilidad repugna a lo que es necesario de suyo; luego, etc.

204. En tercer lugar, el término producido es posterior de algún modo al producente, pues no puede concebirse la producción sin algún orden; ahora bien, en aquel signo primero en que se entiende el producente no se entiende todavía el producido, porque entonces no sería anterior; luego se entiende que en el signo primero de aquel orden no existe aún el producido, y en el signo posterior se entiende que existe; luego se da una mutación de no existir a existir.

205. Se prueba en cuarto lugar, porque la esencia divina no tiene lo producido excluida la producción; tiene, pues, lo producido precisamente por la producción; luego por la producción pasa la esencia divina de no poseedora a poseedora de lo producido, y así sufre mutación.

est necessarium ex se, ergo est necessarium circumscripto omni alio; si autem est necessarium ab alio, non est necessarium illo circumscripto.

203. Secundo probatur maior prima [5], quia omne productum fuit possibile produci, alioquin impossibile produci est productum; ergo omne productum aliquam possibilitatem includit, quia et omnis possibilitas repugnat necessario ex se; ergo, etc.

204. Item tertio, terminus productus est posterior aliquo modo producente, quia non potest intelligi productio sine aliquo ordine; in illo priori in quo producens intelligitur non intelligitur productum, quia tunc non esset prius; ergo intelligitur in illo priori productum non esse, et in signo posteriori intelligitur esse: ergo mutatio de non-esse ad esse.

205. Quarto probatur, quia essentia divina circumscripta productione non habet illud productum; habet autem illud productum per productionem: ergo per illam fit essentia divina de non-habente illud habens, et ita mutatio.

[5] Cf. supra n.201.

206. En quinto lugar, porque la generación parece ser esencialmente una mutación, al modo como la especie incluye esencialmente al género; ahora bien, la producción del ser a modo de naturaleza es generación; luego no puede concebirse sin mutación.

207. Se arguye todavía, en segundo lugar, respecto de la cuestión principal: si es producido, luego depende; el consiguiente es falso, luego también el antecedente. Pruébase la consecuencia: porque si de ningún modo dependiese el producido del producente, ambos poseerían con igual independencia la naturaleza; y añado más, el producido no preexigiría en orden a su producción y a su ser que el producente poseyese de antemano su naturaleza, y no viceversa, lo cual está contra la naturaleza misma de la producción.

208. Y en tercer lugar se argumenta sobre la misma cuestión: otras mutaciones que no suponen por su misma naturaleza tanta imperfección cuanta supone la generación, no pueden darse en la divinidad; luego tampoco la generación. Es patente la consecuencia, pues excluimos de Dios todo lo que incluye imperfección. Pruébase el antecedente, porque el movimiento local y la alteración, según Aristóteles en el libro VIII de su *Física*, no supone tanta imperfección cuanta supone la generación, y por eso muchos

206. Quinto, quia generatio videtur esse essentialiter mutatio [6] sicut species essentialier includit genus; productio autem ad esse per modum naturae est generatio: igitur illa non potest intelligi sine mutatione.

207. Item secundo sic, ad principale: si est productum, ergo dependet; consequens falsum, ergo et antecedens. Probatio consequentiae, quia si nullo modo dependet productum a producente, igitur uterque ex aequo haberet naturam; et ex hoc ultra, non magis praeexigeret productum ad suam productionem et esse quod producens praehaberet suam naturam quam e converso, quod est contra naturam productionis.

208. Item tertio ad principale, quia aliae mutationes, quae non ponunt de ratione sua tantam imperfectionem quantam ponit generatio, non possent esse in divinis; ergo nec generatio. Consequentia patet, quia removemus a Deo quidquid est imperfectionis. Probatio antecedentis, quia latio et alteratio secundum Aristotelem [7] VIII *Physicorum* non ponunt tantam imperfectionem quantam ponit generatio, et ideo multa entia per-

[6] Cf. Aristot., *Physic.* V t.7 (E c.1,225a12-17); *De gener. et corrupt.* I t.23 (A c.4,319b14-17).
[7] Aristot., *Physic.* VIII t.55-58 (Θ c.7,260a26-261a20).

seres perfectos que pueden alterarse y moverse localmente no pueden, en cambio, ser engendrados; es así que no se concede en Dios ningún cambio local ni alteración; luego, etc.

209. Se arguye en sentido contrario por las palabras de San Agustín en el libro IV *De la Trinidad* cap.18: "El Padre es principio de toda la divinidad", y ello no puede ser sino por producción.

210. Se dice también en el Salmo: *El Señor me dijo: tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy.*

211. Otras autoridades búscalas en el texto.

CUESTION IV

Si en la esencia divina se dan solamente dos producciones intrínsecas

212. Según lo dicho, pregunto especialmente si en la esencia divina se dan tan sólo dos producciones intrínsecas.

Que no son dos, arguyo en la siguiente forma: porque a una única naturaleza debe corresponder un único

fecta possunt alterari vel localiter ferri quae non possunt generari; sed non conceditur in Deo loci mutatio vel alteratio; ergo, etc.

209. Ad oppositum est Augustinus[8] IV *De Trinitate* cap.18: "Pater est principium totius deitatis", non nisi per productionem.

210. Item, in Psalmo[9]: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.*

211. Alias auctoritates quaere in littera[10].

QUAESTIO IV

Utrum in essentia divina sint tantum duae productiones intrinsecae

212. Iuxta[1] hoc quaero in speciali, utrum sint ibi tantum duae productiones intrinsecae[2].

Quod non sunt duae, sic arguo, quia unius naturae videtur

[8] AUGUST., *De Trin.* IV c.20 n.29 (PL 42,908): "totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium Pater est".
[9] Ps. 2,7.
[10] LOMBARDUS, *Sent.* I d.2 c.4-5 (I 27-29).

[1] Pro n.212-219 cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.156-163.
[2] Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 pars 2 q.4; *Rep.* I A d.2 pars 3 q.2.

modo de comunicarse, según Averroes en el libro VIII de su *Física* com.48.

213. Y esto se prueba por las razones que aduce en el mismo lugar:

Primeramente, porque a distinta materia corresponde distinta forma, pues de otro modo no se daría una forma propia de tal materia; ahora bien, las materias correspondientes a diversos agentes y producciones son de diversa naturaleza, como se ve en la generación por propagación y por putrefacción, pues el ser propagado se engendra de semilla, mientras el otro, en cambio, se origina de un cuerpo putrefacto; luego, etc.

214. En segundo lugar arguye, sobre el mismo supuesto, que una misma especie procedería en tal caso de la naturaleza y de la casualidad; de lo que concluye que el hombre podría ser engendrado tanto del semen del asno como de infinitas materias. Y prueba la inconveniencia del primer consecuente, porque lo que es producido por la casualidad es opuesto a lo que es producido por la naturaleza, por cuyo motivo ninguna especie procede de la casualidad, pues todo lo que proviene de ella es monstruoso. Todo esto es manifiesto por sí. Pero si la naturaleza tuviese diversos modos de comunicar, entonces tendríamos

esse unus modus communicandi secundum Averroem[3] VIII *Physicorum* commento 48.

213. Quod probatur per rationes suas ibidem:

Primo[4], quia alterius materiae est altera forma, alioquin non esset propria forma huius materiae; sed materiae correspondentes diversis agentibus et productionibus sunt alterius et alterius rationis, quod patet in generatione per propagationem et putrefactionem, quia propagatum generatur ex semine, aliud non, sed ex aliquo corpore putrefacto; ergo, etc.

214. Secundo[5] arguit sic, ex supposito illo[6] inferendo, quod eadem species tunc esset a natura et a casu; ex quo infert quod homo posset generari et ex semine asini et ex infinitis materiis. Probat[7] autem primum consequens esse inconveniens, quia quod fit a casu, est oppositum ei quod fit a natura, et propterea nulla species est a casu, quia quae inveniuntur a casu, sunt monstruosa. Hoc totum est manifestum per se. Sed si natura haberet diversos modos communicandi, tunc secundum unum modum communicandi potest aliqua species esse a natura,

[3] AVERROES, *Physic.* VIII com.46.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Cf. supra n.213.
[7] AVERROES, *Physic.* VIII com.46.

que según una manera de comunicar podría una especie proceder de la naturaleza, y según otra, podría proceder de la casualidad o de la suerte.

215. Y se arguye todavía en apoyo de la conclusión del Comentador: a movimientos específicamente diversos corresponden términos también específicamente diversos; luego si las comunicaciones o producciones son de distinta naturaleza, lo serán asimismo los términos.

216. Que no sólo se dan dos producciones, lo pruebo así: el Filósofo en el libro II de la *Física* distingue la naturaleza y el entendimiento como diversos principios activos; la entidad de ambos se encuentra verdaderamente en Dios, ya que ninguno de ellos incluye imperfección y son principios activos *ad intra*, porque ninguno de ellos es productivo *ad extra*: luego, además de la producción de la voluntad, habrá en Dios otras dos producciones *ad intra*.

217. Y esto mismo se prueba por el Filósofo en el libro IX de la *Metafísica* cap.2, donde expresamente parece decir que la potencia racional puede dirigirse a cosas opuestas, pues se da la ciencia de los opuestos. Si, pues, el entendimiento por su naturaleza es indeterminado respecto de términos opuestos y la naturaleza, en cambio, está determinada a un solo término, se deduce que el entendimiento en su razón de principio difiere de la naturaleza; luego, etc.

218. Además, la potencia de la voluntad es libre, luego también su producción es libre; luego no está determinada a una cosa, sino que por su libertad puede dirigirse a términos opuestos o ser de términos opuestos; ahora bien, sólo la criatura tiene la posibilidad de ser o no ser, y no una persona divina; luego la voluntad es solamente principio productivo de criaturas y no de persona divina.

219. Se arguye en sentido contrario.

Si no existen sólo dos personas producidas, habrá en Dios o más personas que tres o menos que tres, lo que es falso. Luego aquellas autoridades por las que se prueba que existen ni más ni menos que tres personas en la divinidad, prueban asimismo que sólo hay dos personas producidas.

I. Solución de la tercera cuestión

220. Porque, como dije, la pluralidad de personas se explica por la producción, respondo por eso primeramente a la cuestión de la producción, que es la tercera de las

et secundum alium modum communicandi potest esse a casu vel a fortuna.

215. Item arguitur pro conclusione Commentatoris [8] sic, quia diversorum motuum specie, sunt diversi termini specie [9]; ergo si communicationes vel productiones sunt alterius rationis, et termini.

216. Item quod non tantum duae productiones, probo, quia Philosophus [10] II *Physicorum* distinguit naturam et intellectum tamquam diversa principia activa; utriusque ratio vere invenitur in Deo, quia neutrum includit imperfectionem, et ad intra, quia neutrum est productivum ad extra; ergo praeter productionem voluntatis erunt aliae duae productiones ad intra [11].

217. Hoc etiam probatur per Philosophum [12] IX *Metaphysicae* cap.2, ubi expresse videtur dicere quod potentia rationalis valet ad opposita, quia scientia est oppositorum. Si tunc intellectus ex ratione sui est indeterminatus ad opposita, et natura determinata est ad unum, ergo intellectus habebit aliam rationem principii quam natura; ergo, etc.

218. Praeterea, potentia voluntatis est libera, ergo et productio eius est libera: igitur non determinatur ad unum, sed ex libertate sua potest esse ad opposita vel oppositorum; sed tantum creatura est possibilis esse et non esse, non autem persona divina; ergo voluntas tantum est principium producendi creaturam, non autem personam divinam.

219. Ad oppositum:

Si non sunt tantum duae personae productae, ergo vel erunt plures personae quam tres vel pauciores quam tres, quod est falsum. Illae ergo auctoritates quibus ostenditur tantum tres esse personas in divinis, ostendunt quod tantum sunt duae personae productae.

I. Ad tertiam quaestionem

220. Quia, sicut dixi [13], pluralitas declaratur ex productione, ideo primo respondeo ad quaestionem de productione, quae

[8] Cf. supra n.212.
[9] Cf. ARISTOT., *Physic.* V t.4 (E c.1,224*b*7-8): "Magis autem in quod, quam ex quo movetur, denominatur mutatio"; t.31 (c.4,227*b*3-14); t.48 (c.5,229*a*25-27): "Et dicitur unusquisque [motus] in quod mutat, magis quam ex quo, ut sanatio in sanitatem, aegrotatio autem in aegritudinem".
[10] ARISTOT., *Physic.* II t.49 (B c.5, 196*b*17-22).
[11] Cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.147.
[12] ARISTOT., *Metaph.* IX t.3 (Θ c.2,1046*b*1-11).

[13] Cf. supra n.201.

propuestas, y afirmo que en Dios se da y puede darse la producción.

A) *Pruebas propias*

221. Y lo pruebo así:

Primera razón principal.—En cualquiera que se halle sin imperfección aquello que por su razón formal es principio productivo, se da en él realmente tal principio productivo; ahora bien, la memoria perfecta, o, lo que es lo mismo, este todo: "el entendimiento que tiene presente a sí mismo el objeto inteligible", es por su misma razón formal principio productivo de la intelección o noticia engendrada, y es evidente que alguna de las personas divinas posee dicha memoria y la posee de sí misma, puesto que es improducida; luego podrá ella mediante tal perfecto principio poner una producción perfecta.

222. Arguyo ulteriormente: ninguna producción llevada a cabo por dicha memoria es perfecta si no pone como término una noticia adecuada a la misma memoria o entendimiento respecto de determinado objeto; pero a la memoria o entendimiento de una persona divina infinita no puede adecuarse sino una noticia infinita respecto de la

est tertia in ordine [14], et dico quod in divinis est et potest esse productio.

A) *Probationes propriae*

221. Quod probo sic:

Prima ratio principalis. — Quidquid de ratione sua formali est principium productivum, in quocumque est sine imperfectione, in eo est principium productivum; sed memoria perfecta, sive, quod idem est, istud totum 'intellectus habens obiectum intelligibile sibi praesens', ex ratione sua formali est principium productivum notitiae generatae [15], et patet quod memoria talis est in aliqua persona divina et a se, quia aliqua est improducta; ergo illa poterit per tale perfectum principium perfecte producere.

222. Ulterius arguo: nulla productio per memoriam perfectam est perfecta nisi sit notitiae adaequatae illi memoriae sive illi intellectui respectu talis obiecti; memoriae autem sive intellectui personae divinae infinitae nulla notitia adaequatur respectu essentiae divinae ut intelligibilis nisi infinita; quia intel-

[14] Tertia secundae partis huius distinctionis, cf. supra n.191-201.
[15] Cf. infra n.310.

esencia divina como objeto inteligible, ya que el entendimiento divino comprende totalmente dicho objeto infinito; luego una persona divina puede producir por la memoria una noticia infinita. Y añado que tal noticia infinita no podrá darse sino en la naturaleza divina, pues nada hay fuera de ella que sea infinito; luego puede darse en Dios mediante su memoria una verdadera producción *ad intra*. Añado todavía más: si puede darse en Dios tal producción intrínseca, luego se da en realidad: ya porque en Dios "ser posible" equivale a "ser necesario", ya también porque dicho principio es productivo a modo de naturaleza, luego necesariamente. La consecuencia es evidente, porque Dios no puede ser impedido ni depender en su acción de ningún otro ser; y todo agente por necesidad de naturaleza obra necesariamente, a no ser que sea impedido o dependa de otro en la acción.

223. La mayor del primer silogismo es clara, pues el que un principio que es productivo de suyo no tenga de hecho eficacia productiva en un sujeto determinado, no puede ser sino por una de dos: o porque se encuentra imperfectamente en dicho sujeto, o bien porque se encuentra en él recibido en virtud de una producción perfectamente adecuada al mismo principio productivo, como es el caso de la potencia generativa si se da en el Hijo y el de la espirativa si se da en el Espíritu Santo; pero ambas hipó-

lectus ille est comprehensivus illius obiecti infiniti, igitur aliqua persona divina per memoriam potest producere infinitam notitiam. Ultra, sed illa non erit nisi in natura divina, quia nihil aliud est infinitum: ergo in divinis memoriam potest esse productio ad intra. Ultra, sed si potest esse, igitur est: tum quia 'esse' ibi 'possibile' est 'necessarium', tum quia illud principium est productivum per modum naturae; igitur necessario. Consequentia patet, quia non potest impediri, nec ab aliquo alio dependere in agendo; omne autem agens ex necessitate naturae necessario agit nisi impediatur vel ab alio dependeat in agendo [16].

223. Maior primi syllogismi apparet, quia quod principio productivo ex se non conveniat quod in isto sit productivum [17], non potest esse nisi propter alterum duorum; vel propter imperfectionem eius in illo, vel quia ut in illo acceptum, est per productionem adaequatam illi, sicut est de potentia generativa si sit in Filio, et spirativa si sit in Spiritu Sancto; utrumque

[16] Cf. ARISTOT., *Metaph.* IX t.10 (Θ c.5.1048a5-7).
[17] Cf. supra n.221.

tesis quedan excluídas por cuanto que se dice en la mayor "de suyo", pues nada tiene de suyo el principio productivo a no ser que lo tenga sin imperfección y no comunicado por producción competente a tal principio.

224. Pruébase la menor del primer silogismo, porque ello compete asimismo a toda memoria creada; pero es claro que no le compete en cuanto creada o imperfecta, pues la imperfección nunca es razón de producción o comunicación del ser, ya que este efecto puede darse únicamente a causa de la perfección, no de la imperfección.

225. La mayor del segundo silogismo se explica así: así como no es perfecta la memoria respecto de algún objeto inteligible si no le está presente el objeto en cuanto inteligible en acto en la medida en que puede estarle así presente, igualmente tampoco es perfecta la prole de tal memoria si no es una noticia actual del objeto en tanta medida cuanta puede corresponder a tal entendimiento respecto de tal objeto, y es esta noticia la que llamo adecuada a tal entendimiento respecto de tal objeto.

226. Esto mismo puede arguirse respecto de la voluntad, pues también esta facultad, teniendo un objeto actual-

autem istorum excluditur per hoc quod dicitur in maiore 'a se'[18], quia habet a se principium productivum nisi habeat illud sine imperfectione et etiam non communicatum per productionem competentem tali principio.

224. Minor primi syllogismi probatur, quia omni memoriae creatae hoc competit; non autem unde creata sive imperfecta, quia imperfectio numquam est ratio producendi sive communicandi esse, quia hoc competit ex perfectione, non ex imperfectione[19].

225. Maior secundi syllogismi[20] declaratur sic: sicut enim non est perfecta memoria respectu alicuius intelligibilis nisi illud obiectum sit praesens in ratione actu intelligibilis, quantum potest esse praesens ut intelligibile illi, ita non est perfecta proles talis memoriae nisi sit actualis notitia tanta illius obiecti quanta potest competere tali intellectui respectu talis obiecti; et illam voco adaequatam tali intellectui respectu talis obiecti.

226. Istud[21] potest argui de voluntate, quia voluntas ha-

[18] 'A se' dicitur in maiore syllogismi qui in Reportatione I A prostat, Cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.123.
[19] Cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.125.
[20] Cf. supra n.222.
[21] Cf. supra n.221.

mente conocido presente a sí misma, es por su naturaleza productiva del amor de tal objeto.

227. *Respuesta a la primera razón principal.*—Arguyo contra esta razón, a fin de explicarla mejor. Concedo sin dificultad la mayor del argumento. Pero a la menor se podría responder que el todo mencionado, es decir, el entendimiento teniendo presente a sí mismo el objeto inteligible, o, lo que es lo mismo, la memoria, no es de suyo principio productivo sino únicamente cuando el entendimiento puede de suyo poner una noticia producida, y esto se da sólo cuando puede tener un conocimiento distinto de sí mismo por el cual se perfeccione; ahora bien, un entendimiento infinito no puede tener un conocimiento distinto de sí por el que se perfeccione, y no se ve por eso cómo deba admitirse en Dios un verdadero principio productivo.

228. Y en confirmación de esta respuesta se puede añadir, primeramente, que una noticia engendrada se pondría en vano en Dios, y, en segundo lugar, que es imposible que se dé en él tal noticia.

229. Se prueba lo primero: en nosotros es necesaria una noticia engendrada, porque por ella se perfecciona el entendimiento, que de otro modo quedaría imperfecto; pero un entendimiento infinito, aunque tenga el objeto presente

bens obiectum actu cognitum sibi praesentatum, ex ratione sua est productiva amoris talis obiecti producti.

227. *Responsio ad primam rationem principalem.* — Contra[22] istam rationem[23] insto, ut magis declaretur. Et maiorem[24] quidem rationis concedo. Sed ad minorem[25] diceretur quod illud totum non est ex se principium productivum, sed tantum quando potest intellectus habere ex se notitiam productam; hoc autem est quando potest habere notitiam aliam a se per quam perficiatur: intellectus autem infinitus non potest habere notitiam distinctam a se qua perficiatur, et ideo non videtur quod ibi debeat poni principium productivum.

228. Et confirmatur ista ratio[26], primo quia notitia genita frustra poneretur, secundo quia impossibile est eam poni.

229. Primum[27] probatur: in nobis est necessaria notitia genita, quia per eam intellectus perficitur, qui sine ea esset imperfectus: intellectus autem infinitus licet habeat obiectum sibi

[22] Pro n.227-229 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.128-129.
[23] Cf. supra n.221.
[24] Cf. supra n.221.
[25] Cf. supra n.221.
[26] Cf. supra n.227.
[27] Cf. supra n.228.

a sí mismo, no se perfecciona formalmente por una noticia engendrada, sino por una no engendrada, realmente idéntica a sí mismo, por la que formalmente entiende.

230. Pruébase lo segundo, es decir, la imposibilidad de una noticia engendrada: porque el principio productivo que tiene un objeto producido adecuado a sí mismo no puede ya producir otro objeto; luego, como el todo mencionado, es decir, "el entendimiento que tiene actualmente presente a sí mismo el objeto inteligible", o memoria, tiene en el entendimiento paterno una noticia ingénita adecuada a sí mismo quasi-producida de sí (pues esta noticia, en cierto sentido, según nuestro modo de entender, es posterior a tal memoria y a tal presencia del objeto), se deduce que ninguna virtud ulterior tiene para producir otra noticia distinta de aquélla.

231. Refutando estas razones, confirmo mi argumento. Y digo, en primer lugar, para excluir la respuesta dada a la menor en sí misma, que nuestro entendimiento tiene una potencia receptiva respecto de la noticia engendrada; y esta potencialidad es imperfección, porque es potencialidad pasiva; pero tal potencialidad no pertenece por sí a la esencia del principio productivo, porque ninguna imperfección compete formalmente a la naturaleza del principio

praesens, non tamen formaliter perficitur per notitiam genitam, sed per notitiam ingenitam, eandem sibi realiter, qua formaliter intelligit.

230. Secundum, scilicet impossibilitatem [28], probo, quia productivum habens productum adaequatum non potest aliud producere; ergo cum totum istud 'intellectus habens obiectum actualiter sibi praesens', vel memoria, habeat in intellectu paterno notitiam ingenitam sibi adaequatam quasi-productam ex se (quia aliquo modo secundum rationem intelligendi posteriorem tali memoria vel praesentia obiecti) videtur quod nullam virtutem ulteriorem habeat ad producendam notitiam distinctam, aliam ab ista.

231. Istas rationes [29] excludendo, confirmo rationem [30]. Et ad excludendum responsionem ad minorem [31] in se, dico quod intellectus noster respectu notitiae genitae habet potentiam receptivam; et ista potentialitas est imperfectionis, quia est potentialitas passiva: nihil autem facit per se ad rationem principii productivi, quia nulla est imperfectio formaliter de ratione prin-

[28] Cf. ibidem.—Pro n.230 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.132.
[29] Cf. supra n.227-230.
[30] Cf. supra n.221.
[31] Cf. supra n.227.

productivo como tal, sobre todo cuando dicho principio puede ser perfecto en sí. Mas nuestro mismo entendimiento tiene también razón de principio productivo respecto de la noticia engendrada, y esto es una perfección del mismo, en cuanto que el acto primero virtualmente contiene el acto segundo.

232. Es evidente que lo primero, es decir, la potencia receptiva de la intelección, conviene al entendimiento posible. No es tan cierto si lo segundo, es decir, la razón de principio productivo, conviene al entendimiento posible o al agente. Estudiaremos esto en otra parte. Pero prescindiendo ahora de esta cuestión, estimo suficientemente verdadero que el entendimiento, como se explicará en la distinción 3, es principio productivo de la noticia; y el entendimiento así considerado se da en Dios, quien lo posee adornado de todas las cualidades intelectuales que no suponen imperfección.

233. Supuesto esto, arguyo así: cuando en un sujeto concurren accidentalmente dos potencialidades, es a saber, la razón de hacer y la de padecer, aunque la potencialidad consistente en la razón de hacer exista por sí misma independientemente de la razón de padecer, no por eso deja de ser verdadera potencia activa; esto se deduce del

cipii productivi, et maxime quando principium productivum potest in se esse perfectum. Habet etiam intellectus noster rationem principii productivi respectu notitiae genitae; et hoc est ex perfectione eius, quatenus actus primus virtualiter continet illum actum secundum.

232. Primum istorum, scilicet recipere intellectionem, patet quod convenit intellectui possibili. De secundo non est ita certum an conveniat possibili vel agenti; de hoc alias inquiretur [32]. Nunc autem hoc indistincte acceptum de intellectu, quod est principium productivum notitiae, satis puto verum, et declarabitur distinctione 3 [33]; et intellectus sic est in Deo, quia habet intellectum secundum omnem rationem intellectus quae non ponit imperfectionem.

233. Tunc [34] arguo sic: quandocumque in aliquo concurrunt duo per accidens, scilicet ratio agendi et patiendi, ubi illud quod est ratio agendi est per se, non minus est ratio agendi; patet ex II *Physicorum* [35], de medico sanante se: si separetur medicina ab infirmitate nihil minus erit ratio sanandi. Ergo

[32] Cf. DUNS SCOTUS, *Quodl.* q.15 n. [13-20.24].
[33] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 3 q.2.
[34] Pro n.233 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.130.
[35] ARISTOT., *Physic.* II t.3 (B c.1,192b23-27).

libro II de la *Física*, de Aristóteles, donde se pone el ejemplo del médico que se sana a sí mismo: si se separa el arte de la medicina de la enfermedad, no obstante existirá en el médico la potencia de sanar. Luego si separamos entre sí en el entendimiento las dos potencialidades dichas, la de hacer y la de padecer, dejando sólo la razón de ser principio productivo por sí mismo, seguirá con todo siendo verdadera potencia productiva, aun cuando no se dé en el entendimiento ninguna potencialidad pasiva receptiva. Podríamos poner un ejemplo claro de esto. Si fuera concreada o consustancial a nuestro entendimiento la noticia de sí mismo, conforme a la interpretación que algunos dan a San Agustín en la cuestión acerca de la noticia oculta, en el libro XIV *De la Trinidad*, en este caso, aunque el entendimiento no podría recibir una noticia producida por la que se conociera a sí mismo formalmente, podría con todo producir la noticia de sí mismo como objeto en otro entendimiento, por ejemplo, en el angélico o en el humano de un bienaventurado del cielo, porque el producirla de este modo le compete en cuanto está en acto, aun cuando no sea receptiva de la misma.

De lo dicho se deduce claramente que la glosa de la primera menor en sí misma carece de todo valor.

234. En respuesta al argumento aducido en confirmación de dicha glosa, es a saber, que "en vano" se pondría

si separentur ista duo in intellectu ab invicem, remanente eo quod erat per se ratio principii productivi adhuc erit ratio producendi, quantumcumque non sit ibi potentialitas passiva receptiva. Exemplum huius esset manifestum: si intellectui nostro esset concreata vel consubstantialis notitia sui, secundum quod quidam [36] intelligunt Augustinum [37] de notitia abdita, XIV *De Trinitate*, tunc intellectus licet non possit recipere notitiam genitam qua cognoscat se formaliter, tamen in alio intellectu, puta angelico vel humano beato in patria, posset gignere notitiam sui in ratione obiecti, quia sic gignere competit sibi unde est in actu, licet non sit receptivus illius.

Ex hoc patet quod glossa [38] illius primae minoris [39] in se nulla est.

234. Ad confirmationem [40] illius glossae per 'frustra' [41] dico

[36] HENRICUS GAND., *Quodl.* IX q.15 in corp. (f.383A).
[37] AUGUST., *De Trin.* XIV c.7 n.9 (PL 42,1043): "Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias".
[38] Cf. supra n.231.
[39] Cf. supra n.221.
[40] Cf. supra n.229.
[41] Cf. supra n.228.—Pro n.234-235 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.131.

en Dios una noticia engendrada, digo que en cualquier orden de sujetos agentes, y sobre todo en aquel en que el principio activo de suyo no es imperfecto, se llega a un último principio activo absolutamente perfecto, es decir, a un agente que obra por la plenitud de su perfección y se dice agente por liberalidad, según Avicena en el libro VI de su *Metafísica* cap. último. Ahora bien, ninguno que obra por liberalidad realiza su acción para perfeccionarse a sí mismo con ella. Pues así como tratándose de acciones humanas es liberal aquel hombre que hace o da no esperando retribución, así también se dice liberal aquel agente que de ningún modo se perfecciona por su misma producción o por el efecto producido.

235. Esto supuesto, se arguye así: en cualquier clase de principio productivo que no incluya imperfección, es posible remontarse a un último principio absolutamente perfecto; pero a tal clase de principio pertenece el entendimiento, lo mismo que la voluntad; luego en el orden de cualquiera de estas potencias activas se puede llegar a un último principio absolutamente perfecto. Ahora bien, no es absolutamente perfecto el agente que, según se ha explicado, no obra liberalmente; luego se da en dicho orden de potencias un principio que de ningún modo se perfecciona por su producción. El entendimiento que tiene presente

quod in omni ordine agentium, praecipue ubi principium activum de se non est imperfectum, status est ad aliquod principium activum simpliciter perfectum—quod scilicet agens agit ex plenitudine perfectionis et dicitur agens ex liberalitate [42], secundum Avicennam [43] VI *Metaphysicae* cap. ultimo. Nullum autem agens liberaliter agit quod ex actione sua exspectat perfici. Sicut enim in actibus humanis liberalis est ille qui agit vel dat non exspectans retributionem, ita, similiter, agens dicitur liberale quod nullo modo perficitur a productione vel producto.

235. Ex hoc arguitur sic: in omni genere principii productivi non includentis imperfectionem possibile est stare ad aliquod principium simpliciter perfectum; sed intellectus est tale principium, et voluntas similiter; ergo in isto genere potest stari ad aliquod simpliciter perfectum. Sed nihil est simpliciter perfectum agens quod non agit liberaliter, secundum dictum modum [44]. Ergo in genere istius generis productivi est aliquod principium tale quod nullo modo perficitur per suam productionem:

[42] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 2 q. un. n. [13].
[43] Cf. supra n.234.
[44] AVICENNA, *Metaph.* VI c.5 (95ra).

a sí mismo el objeto inteligible en acto, no es, pues, otro que aquel que nada recibe ni se perfecciona a sí mismo por la intelección que engendra o que es engendrada gracias a su virtud. Por consiguiente, no es necesario que todo entendimiento produzca la noticia para perfeccionarse por ella, sino que es necesario, por el contrario, que exista un primer producente no perfectible por el término producido.

236. No es, pues, verdad, como se ha objetado más arriba, que en tal caso el término producido "se daría en vano", pues es nada menos que el sumo bien, aunque no es producido para que el producente se perfeccione por él, sino que es un fruto de la plenitud de perfección del mismo producente.

237. Y, finalmente, llevo a una conclusión contraria al argumento con que se ha intentado probar la imposibilidad de que pueda admitirse en Dios una noticia engendrada o producida; porque aunque el Padre tenga en su memoria una noticia quasi-producida de sí mismo como objeto inteligible actualmente presente, no por eso tiene una noticia actual producida en el mismo Padre. Pero a ningún principio que es productivo de suyo se le niega el poder de producir en cualquier sujeto en que se encuentra, a no ser que se demuestre que dicho principio produjo o produce un término perfectamente adecuado a su virtud productiva; luego aun cuando la memoria en cuanto existe en

talis intellectus, habens sic sibi obiectum actu intelligibile praesens, nullus est nisi ille qui non recipit nec perficitur per intellectionem quam gignit sive quae virtute eius gignitur. Igitur non oportet omnem intellectum producere notitiam ut ea perficiatur, sed oportet esse aliquem priorem producentem non perfectibilem per productum.

236. Et cum dicit 'tunc erit frustra'[45], non sequitur, nam erit summum bonum; sed non est productum a producente ut producens per ipsum perficiatur, sed ex plenitudine perfectionis ipsius producentis.

237. Cum autem post arguitur de impossibilitate[46], duco ad oppositum, quia si intelligentiae vel memoriae Patris aliquod obiectum actu intelligibile praesens habeat ibi notitiam actualem Patris quasi-productam, non tamen habet notitiam actualem in Patre productam. Nulli autem principio productivo ex se tollitur producere ut est in aliquo nisi intelligatur illud principium produxisse vel producere aliqua productione adaequata virtuti

[45] Cf. supra n.228.
[46] Cf. supra n.230.—Pro n.237 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.133.

el Padre tenga un término quasi-producido, puede todavía producir otro que sea verdaderamente producido. Pero sí es verdad, por otra parte, que, caso de tener un término verdadera y realmente producido y adecuado a sí misma, no podría ya poner otro término producido.

238. *Segunda razón principal.*—En segundo lugar arguyo así en pro de la conclusión principal: el objeto en cuanto está en la memoria se produce o es razón de producirse a sí mismo en cuanto está en la inteligencia; pero es debido a imperfección que el objeto tenga el "ser" en ambas parcialmente, porque si la memoria fuese perfecta y lo fuera también la inteligencia, el objeto sería absolutamente idéntico en ambas; luego quitada de la memoria o inteligencia toda imperfección, quedando en ellas sólo lo que es del todo perfecto, un objeto absolutamente idéntico a la memoria producirá o será razón de producir en la inteligencia algo que le es absolutamente idéntico; y es esto precisamente lo que nos proponíamos probar.

239. *Tercera razón principal.*—Además, en tercer lugar, arguyo así en cualquiera condición del ser que no sea imperfecta por su naturaleza, la necesidad es absolutamente una perfección; luego lo será también en la producción, ya que ésta no incluye de suyo ninguna imperfección. Pruebo el antecedente: porque así como la condición

talis principii productivi; ideo, quantumcumque memoria ut in Patre habeat quasi productum, adhuc potest producere vere productum. Sed verum est quod cum habuerit vere realiter productum adaequatum sibi, non poterit aliud producere.

238. *Secunda ratio principalis.* — Secundo principaliter[47] ad conclusionem principalem[48] arguo sic: obiectum ut est in memoria producit vel est aliqua ratio producendi se ipsum ut est in intelligentia; quod autem obiectum habet 'esse' utrobique secundum quid, hoc est imperfectionis, quia si memoria esset perfecta et intelligentia perfecta, obiectum esset simpliciter utrique idem; ergo ablata omni imperfectione, reservando illud quod est simpliciter perfectionis, obiectum idem simpliciter memoriae gignet vel erit ratio gignendi aliquid in intelligentia cui est simpliciter idem, quod est propositum.

239. *Tertia ratio principalis.*—Praeterea, tertio sic: in qualibet condicione entis quae non est ex ratione sua imperfecta, necessitas est simpliciter perfectionis; igitur et in productione, quia illa non dicit ex se imperfectionem. Probatio antecedentis,

[47] Rationem primam principalem cf. supra n.221.
[48] Cf. supra n.220.

de ser necesario es una perfección en el ser en cuanto ser, asimismo será también perfección en todo aquello que divide el ser y de suyo no sea esencialmente imperfecto y limitado. En efecto, así como cuando el ser se divide por sus relaciones opuestas, uno de los miembros dividentes incluye perfección en el ser y el otro imperfección, así también en toda condición del ser que de suyo sea perfecta, uno de los miembros de cualquier división es contingente, lo cual incluye imperfección, y el otro es necesario, lo cual dice perfección. Ahora bien, el producente en cuanto tal no incluye imperfección, y, por consiguiente, no es del todo perfecto en su condición de producente si no lo es necesariamente. Pero es claro que el primer producente no puede ser necesariamente producente de un ser distinto de sí y *ad extra*, como se explica en la distinción 8; luego lo es *ad intra*. De manera semejante se arguye respecto de la producción natural, ya que ésta es la primera producción; luego le compete al primer producente; pero no le compete en relación a un término *ad extra*, como se explicará en otra parte; luego *ad intra*.

240. *Cuarta razón principal*.—Además, las relaciones opuestas del segundo modo de relativos pueden competir a una misma naturaleza limitada, como a una misma voluntad compete la razón de movente y movible cuando la

quia sicut necessarium est condicio perfectionis in ente in quantum ens, ita etiam est perfectionis in quolibet dividente ens quod non est necessario ex se imperfectum et limitatum. Sicut enim quando ens dividitur per opposita alterum dividentium est perfectionis in ente, alterum imperfectionis, ita in quolibet quod est perfectionis, cuiuslibet divisionis alterum membrum est possibile quod est imperfectionis, alterum necessarium quod est perfectionis. Producens autem in quantum tale non includit imperfectionem, igitur non est producens perfectum in ratione producentis nisi sit necessario producens. Producens autem primum non potest esse necessario producens aliud a se et ad extra, sicut dicitur distinctione 8 [49]; ergo ad intra. Similiter arguitur de productione naturali, quia productio naturalis est prima productio; igitur competit primo producenti; non autem competit primo producenti ad extra, ut patebit alias [50], ergo ad intra.

240. *Quarta ratio principalis*.—Praeterea, relationes oppositae de secundo modo relativorum possunt competere eidem naturae limitatae, sicut eidem voluntati competit ratio motivi

[49] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 2 q. un. n. [12-14].
[50] Cf. ibidem.

voluntad se mueve a sí misma; pero las relaciones de producente y producido, aunque repugnen más que las de movente y movido, son relaciones de esta clase, según el Filósofo en el libro V de la *Metafísica* cap. *De ad aliquid*, pues allí se señalan el calefactivo y el calefactible como ejemplo de los relativos del primer modo, y el padre y el hijo, es decir, el engendrado y el que le engendró, como ejemplo de los del segundo modo.

241. Confirmo esta razón arguyendo como sigue: siendo la voluntad ilimitada en algún sentido en cuanto funda algunas relaciones opuestas del segundo modo, es a saber, por el hecho de que virtualmente contiene aquello respecto de lo cual se encuentra en potencia, con más razón una esencia absolutamente ilimitada podrá fundar relaciones opuestas del mismo modo, incluso más repugnantes, como son las relaciones de producente y producido. Pues más sobrepasa la infinidad de la esencia divina la relativa ilimitación de cualquier ser creado, que la repugnancia de cualesquiera relaciones del segundo modo sobrepasa la repugnancia de cualesquiera otras del mismo modo.

242. Según los artículos cantuarienses, se debe tener presente que los argumentos aducidos para dilucidar esta cuestión no son propiamente demostraciones.

et mobilis quando voluntas movet se; sed relationes producentis et producti, licet magis repugnent quam relationes moventis et moti, sunt relationes huiusmodi secundum Philosophum [51] V *Metaphysicae* cap. *De ad aliquid*: ibi enim, pro exemplo, ponit calefactivum et calefactibile pro primis, et patrem et filium, sive genitum et eum qui genuit, pro secundis.

241. Confirmatur ratio, et tunc arguo sic, quia sicut voluntas est quodammodo illimitata quatenus fundat relationes aliquas secundi modi oppositas, ex hoc scilicet quod virtualiter continet illud ad quod formaliter habendum est in potentia, ergo multo magis essentia simpliciter illimitata potest simpliciter fundare relationes oppositas eiusmodi magis repugnantes, quales sunt relationes producentis et producti. Plus enim excedit infinitas divinae essentiae illimitationem aliqualem cuiuscumque creati, quam repugnantia quarumcumque relationum secundi modi excedat repugnantiam quarumcumque aliarum eiusdem modi.

242. Secundum articulos cantuarienses [52] oportet rationes [53] ad quaestionem istam solvendam non esse demonstrationes.

[51] ARISTOT., *Metaph.* V t.20 (Δ c.15,1020*b*26-32.1021*a*14-25).
[52] Quibus articulis cantuariensibus Duns Scotus alludat, vix dici potest. Articuli ab archiepiscopis cantuariensibus R. Kilwardby a.1277 et I. Peck-

243. Así, pues, la menor del primer argumento principal no es evidente según la razón natural. A la prueba aducida respondo así: ser realmente principio de producción compete a la memoria no simplemente en cuanto memoria, tomándola en cuanto dice una unidad de analogía entre la infinita y la finita, sino que compete sólo a la memoria finita, sin que de ello se deduzca con todo que la limitación es la razón formal de la producción, ya que ésta la constituye aquella naturaleza que significamos con la expresión compuesta y específica de "memoria finita". Concedo, pues, que no es la imperfección, sino la perfección la razón de producir, pero no una perfección común a la memoria finita y a la infinita, sino una perfección que necesariamente va acompañada de alguna imperfección; la razón es porque, según la razón natural, el tener la relación de causa naturalmente productiva compete únicamente a un principio perfecto que tenga algo de imperfecto, ya que lo que es en sí imperfecto no puede ser producido inmediata y naturalmente sino por un principio también imperfecto, y no está probado que no sea imperfecto todo aquello que puede ser producido.

244. Por tanto, debe ser concedida la instancia hecha contra la glosa de la menor, es decir, que un sujeto que es no-receptivo, no por eso es también no-activo.

245. A la segunda instancia, relativa al agente liberal, respondo así: no es evidente que tal principio productivo no sea necesariamente imperfecto y perfectible por el término producido, aun cuando esta perfectibilidad no sea precisamente la razón de obrar.

246. Respondo también a la tercera instancia acerca del término producido y quasi-producido: no es claro que la memoria perfecta sea principio productivo.

247. Y, finalmente, respondo a la cuarta instancia acerca de la potencia activa y factiva: respecto de la mayor digo que no vale la respuesta dada por la glosa, esto es, que "se entiende del principio productivo en el que se encuentra unívocamente, no analógicamente", porque, afirmo contra esto, allí donde se da el principio analógicamente, allí se dará con más razón el principio productivo; ejemplo, el calor en el sol respecto del calor en el fuego.

243. Itaque primae minor [54] secundum rationem naturalem non est manifesta. Cum probatur [55], respondeo: esse principium producendi realiter competit memoriae non unde memoria, prout memoria habet unitatem analogiae ad infinitam et finitam, sed memoriae finitae tantum, non tamen quod finitas sit ratio formalis producendi, sed natura illa, quam specifice circumloquimur per 'memoriam finitam' [56]. Concedo ergo quod imperfectio non est ratio producendi sed perfectio [57], tamen non communis finitae et infinitae, sed perfectio talis, quam necessario concomitatur imperfectio aliqua; ratio est, quia habere habitudinem causae naturaliter productivae secundum rationem naturalem competit soli perfecto tali quod imperfecto, quia imperfectum non est producibile immediate naturaliter nisi ab imperfecto, et non patet quin omne producibile sit imperfectum.

244. Itaque instantia contra glossam minoris [58] concedenda est quod non ideo est non-activum quia non-receptivum.

245. Sed ad secundam instantiam de agente liberali [59] respondeo. hic principium productivum non patet quin necessario sit imperfectum et perfectibile a producto, licet perfectibilitas illa non sit ratio agendi.

246. Ad tertiam instantiam de producto et quasi-producto [60] respondeo: non patet memoriam perfectam esse principium producendi.

247. Ad quartam de agere et facere: ad maiorem non valet responsio per glossam, quod 'intelligitur de principio producendi in quo est univoce, non analogice', quia—contra hoc—ubi est principium analogice, ibi erit magis principium producendi; exemplum de calore in sole respectu caloris in igne [61].

ham a.1286 damnati, saltem prout nunc in traditione manuscripta prostant, haud quid commune cum rationibus Duns Scoti habent. Cf. WOOD A., *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis* I (Oxonii 1674) 125b.127; DUPLESSIS D'ARGENTRÉ C., *Collectio iudiciorum de novis erroribus* I (Lutetiae Paris 1728) 184-185.234-238; *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (ed. DENIFLE-CHATELAIN, Parisiis 1889) 558-559; *Annales de Dunstaplia. Annales monastici* in *Rolls Series* III (ed. LUARD, London 1866, in RBS XXXVI) 323-325; *Registrum Epistolarum Fr. I. Peckham archiepiscopi cantuariensis* in *Rolls Series* III (ed. TRICE MARTIN, London 1858, in RBS LXXVII) 921-923; PELSTER F., *Die Sätze der londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell OP* in *Arch. FF. Praed.* 16 (1946) 85-87.—HENRICUS HARCLAY, *Sent.* I d.2 q.3 in corp. (cod. Trec., bibl. commun. 501,20*rb*) dicit: "Pater igitur quae exsistentia naturae divinae ante emanationem ordine intelligendi, quis modus productionis personarum, quia intellectualis, et quot personae, quia tantum tres, nec plures nec pauciores: et hoc non propter rationes hoc probantes, sed quia fide principaliter et firmiter credimus". Attamen, licet in nonnullis codicibus compendium scriptionis "har" vel "ar¹" inveniatur, non videtur Duns Scotum Harclay prae oculis hic habuisse, eo vel magis quia allegationes sic dicti "Arcellini" quae in libro I Ord. leguntur, in cod. Trecensi 501 haud reperiuntur.

[53] Cf. supra n.221.238.239.240-241.

[54] Id est minor primae rationis principalis, cf. supra n.221.

[55] Cf. supra n.224.

[56] Cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.126-127.

[57] Cf. supra n.224.

[58] Cf. supra n.233.

[59] Cf. supra n.235.

[60] Cf. supra n.237.

[61] Cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.127.

B) *Pruebas ajenas*

248. Cierto doctor argumenta de otra manera. Dice así: la primera persona se constituye por relación a la segunda, y no puede ser sino por una relación de origen; luego es necesario poner en Dios diversos supuestos de los cuales uno se origine de otro, etc. Pruébase la primera proposición, es decir, que la primera persona se constituye por relación a la segunda, pues la primera persona es relativa a la segunda, y si no se constituyese por tal relación, ésta sobrevendría accidentalmente a dicha persona ya constituída, lo cual es inadmisible.

249. En segundo lugar arguye así: la virtud sumamente activa se difunde sumamente; pero no se difundiría sumamente si no produjese algo sumo o si no comunicase a algún sujeto la suma naturaleza; luego, etc.

250. Arguyen otros fundándose en la naturaleza del bien, porque el bien es de suyo comunicativo; luego el bien sumo es sumamente comunicativo; pero solamente lo es *ad intra,* porque nada "distinto" de él puede ser sumo.

B) *Probationes aliorum*

248. Arguit[62] autem quidam doctor[63] aliter sic: prima persona constituitur per relationem ad secundam, et non nisi per relationem originis: igitur oportet ponere in divinis diversa supposita quorum unum sit ab alio, etc. Prima propositio[64] probatur[65]: est enim prima persona relativa ad secundam; et si non constitueretur per illam relationem, ergo accideret sibi illa relatio sive adveniret illi personae constitutae, quod est inconveniens.

249. Secundo arguit sic[66]: virtus summe activa summe se diffundit; sed non diffunderet se summe nisi produceret aliquod summum, vel nisi communicaret alicui summam naturam; ergo, etc.

250. Arguunt alii per rationem boni, quia bonum est de se communicativum; igitur summe bonum est summe communicativum: non nisi ad intra, quia nihil 'aliud' potest esse summum.

[62] Pro n.248-257 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.113-121.
[63] HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.215Q.216V); *Summa* a.53 q.8 in corp. (II f.71N); q.9 in corp. (f.72C); a.54 q.3 in corp. (f.79 O).
[64] Id est "prima persona constituitur per relationem ad secundam".
[65] HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.216V).
[66] HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.3 in corp. (II f.79P). BONAV., *Sent.* I d.2 a. un. q.2 arg.1 (I 53*a*); RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* I d.2 a.2 q.1 in corp. (I 11*ra*).

251. De manera semejante se arguye partiendo de la naturaleza del ser perfecto, porque el ser perfecto es aquel que puede producir otro semejante a sí mismo, según el Filósofo en el libro I de su *Metafísica* y en el IV de los *Meteorológicos;* luego el primer agente, que es perfectísimo, puede producir otro semejante a sí mismo. Pero es más perfecto el que puede producir un semejante a sí mismo unívocamente que el que lo puede sólo equívocamente, pues la producción equívoca es imperfecta; luego, etc.

252. Estos argumentos no prueban la verdad propuesta partiendo de principios que sean más manifiestos que la conclusión, ni para el fiel ni para el infiel.

Cuando, en efecto, el primer argumento establece que la primera persona se constituye por relación, si es que quiere con ello persuadir al infiel, se funda en un principio que es menos conocido que la conclusión principal que trata de probar, pues sería menos conocida para el infiel la verdad de que un ser subsistente por sí se constituye por relación que el hecho mismo de que en Dios se da una verdadera producción. Y si con ello quisiera persuadir al fiel, aun entonces partiría de lo menos conocido, porque es un claro artículo de fe que se da de hecho la producción en Dios, mientras que no es una verdad

251. Similiter arguitur[67] de ratione perfecti, quia perfectum est quod potest producere sibi simile, ex I *Metaphysicae* et IV *Meteorologicorum*[68]; igitur primum agens, quod est perfectissimum, potest producere sibi simile. Sed perfectius est quod potest producere sibi simile univoce quam aequivoce, quia productio aequivoca est imperfecta; igitur, etc.

252. Istae rationes[69] non declarant propositum[70] per manifestius neque fideli neque infideli.

Prima[71] quando accipit quod prima persona constituitur per relationem, si vult persuadere infideli accipit minus notum principali proposito[72]; minus enim notum esset tali per se subsistens constitui per relationem, quam productionem esse in divinis. Si etiam vult persuadere fideli adhuc procedit ex minus noto, quia quod productio sit in divinis evidens est articu-

[67] BONAV., *Sent.* I d.2 a. un. q.2 arg.2 (I 53*a*); RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Sent.* I d.2 a.2 q.1 in corp. (I 11*va*).
[68] ARISTOT., *Metaph.* I [c.1] (A c.1,981*b*7); *Meteor.* IV t.19 (Δ c.3, 380*a*12-15).
[69] Cf. supra n.248-251.
[70] Cf. supra n.220.
[71] Cf. supra n.248; in Reportatione I A additur "ratio non, quia", cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.117.
[72] Cf. supra n.220.

de fe tan inmediatamente evidente que la primera persona se constituya por una relación.

253. Y cuando se razona diciendo que en Dios no se da la distinción sino por las relaciones de origen, respondo asimismo que esto no es tan inmediatamente claro por la fe como la conclusión que se trata de probar.

254. En cuanto a la prueba que aduce, es decir, que de otro modo la mencionada relación se sobreañadiría a la persona ya constituida y sería, por tanto, un accidente, parece que no tiene valor, porque de manera semejante se podría argumentar también acerca de la espiración activa, de la cual todos sostienen que no constituye una persona, y no es, sin embargo, un accidente, por ser perfectamente idéntica a su fundamento, que es la esencia divina que se encuentra en la persona.

255. Y en cuanto al otro argumento que dice que el ser sumamente activo es sumamente difusivo de sí mismo, se podría responder que ello es verdad en la medida en que es posible la difusión de un ser, pero habría que probar precisamente la posibilidad de que un ser se difunda o se comunique en unidad de naturaleza.

lus fidei; non autem est ita primo evidens hoc esse articulum fidei quod prima persona constituatur per relationem.

253. Et cum arguitur ultra quod distinctio non est ibi nisi per relationes originis [73], haec non est manifesta statim ex fide, sicut conclusio [74] quam intendit ostendere.

254. Cum probat quia aliter illa relatio adveniret personae constitutae et ita esset accidens [75], haec probatio non videtur valere, quia simili modo posset argui de spiratione activa, de qua tenent omnes quod non constituit personam [76], nec tamen est accidens, quia perfecte est eadem fundamento quae est essentia in persona.

255. Et cum arguitur secundo quod summe activum est summe diffusivum sui [77], responsio esset quod verum est quantum possibile est aliquid diffundi, sed oporteret probare quod possibile esset aliquid diffundi sive communicari in unitate naturae.

[73] Cf. supra 248.
[74] Cf. ibidem.
[75] Cf. ibidem.
[76] Cf. BONAV., *Sent.* I d.26 a. un. q.4 in corp. (I 460*b*); THOMAS, *Sent.* I d.26 q.2 a.3 in corp. (ed. Parmen. VI 222*ab*); *S. theol.* I q.30 a.2 ad 1 (IV 337*b*-338*a*); q.32 a.3 in corp. (IV 355*b*); HENRICUS GAND., *Summa* a.60 q.5 in corp. et ad 2 (II f.168P.169Z).
[77] Cf. supra n.249.

256. La misma respuesta vale para el tercer argumento fundado en la razón del bien, porque sería necesario probar la posibilidad de una comunicación de una idéntica cosa o naturaleza, ya que no puede darse una comunicación de bondad a algo imposible o contradictorio.

257. Igualmente se responde al cuarto argumento, que se funda en que "el ser perfecto es aquel que puede producir un ser sumo semejante a sí mismo"; lo cual es verdad sólo en el sentido y en la medida en que le es posible hacerlo; se tendría, pues, que probar ante todo que un ser sumo unívocamente semejante puede en realidad ser producido.

II. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES DE LA TERCERA CUESTIÓN

258. Manteniendo las cuatro razones principales, sobre todo las dos primeras, en favor de la solución afirmativa de la cuestión, respondo a los argumentos que se oponen a aquellas razones.

Al primer argumento respondo negando la mayor.

259. En efecto, a la prueba aducida en primer lugar,

256. Per idem ad tertium de ratione boni [78], quia oporteret probare quod communicatio eiusdem rei vel naturae esset possibilis, quia ad impossibile includens contradictionem non est potentia nec communicatio bonitatis.

257. Similiter ad quartum 'perfectum est naturam producere summum sibi simile' [79], verum est ita summum sibi simile sicut potest produci; oporteret igitur probare quod simile summum univoce esset producibile.

II. AD ARGUMENTA PRINCIPALIA TERTIAE QUAESTIONIS

258. Tenendo quattuor rationes [80] et praecipue duas primas [81] pro conclusione affirmativa quaestionis, respondeo ad argumenta in oppositum [82].

Ad primum [83], negando maiorem [84].

259. Cum probatur primo per necessarium ex se et ex

[78] Cf. supra n.250.
[79] Cf. supra n.251.
[80] Principales, cf. supra n.221.238.239.240-241.
[81] Cf. supra n.221.238.
[82] Id est in oppositum his quattuor rationibus, cf. supra n.201-208.
[83] Cf. supra n.201-206.
[84] Cf. supra n.201 in fine.

es decir, que nada es a la vez necesario de suyo y por su procedencia de otro, digo que si estas dos expresiones "de suyo" y "de otro" se refieren a un mismo género de causa, es verdad en tal caso que nada es necesario de suyo y de otro; pero si se refieren a diverso género de causa, por ejemplo, si por las palabras "de suyo" queremos expresar la causa formal y por las palabras "de otro" la causa efectiva o productiva, no hay inconveniente en que un mismo ser sea necesario de suyo según un modo de causalidad y necesario por su procedencia de otro según otro modo.

260. A la prueba de la mayor del prosilogismo respondo que aquello que es de suyo formalmente necesario no puede no existir aun quitado o negado todo otro ser cuya negación o no-existencia no incluya una absoluta imposibilidad o contradicción (es decir, todo ser contingente), siempre que exista otro ser (que sea necesario); pero si, por un imposible, se quitase o se negase absolutamente todo otro ser (aun todo ser necesario), aquello que es de suyo formalmente necesario podría en este caso no existir, ya que puesto un imposible se sigue otro imposible.

261. Pero entonces ocurre una duda, es a saber, cuál es la diferencia entre el ser de suyo necesario del Hijo según los teólogos y el de una criatura necesariamente producida según los filósofos.

alio [85], dico quod si idem genus causae importetur per haec duo, 'ex se' et 'ex alio', verum est quod sic nihil est necessarium ex se et ex alio; si autem aliud genus causae importetur, puta per illud 'ex se' causa formalis et per illud 'ab alio' causa effectiva vel productiva, non est inconveniens idem esse necessarium ex se uno modo et ab alio alio modo.

260. Cum probatur maior prosyllogismi [86], dico quod illud quod est necessarium ex se formaliter non potest non esse circumscripto quocumque alio cuius circumscriptio non includit incompossibilitatem ponendo esse aliud; sed ex se necessarium formaliter sequitur posse non esse circumscripto alio per incompossibile, sicut ex uno incompossibili posito sequitur aliud incompossibile.

261. Sed dubium est tunc, quae sit differentia inter ex se necessarium Filii secundum theologos et creaturae necessario productae secundum philosophos.

[85] Cf. supra n.202.
[86] Cf. supra n.202.

Respondo: los filósofos que defiendan que las criaturas son producidas necesariamente, tendrán en consecuencia que decir que tales criaturas poseen una entidad o naturaleza por la que formalmente son necesarias, aunque en esta misma entidad o naturaleza dependan de una causa necesariamente producente; el Hijo, en cambio, tiene una entidad o naturaleza formalmente necesaria e idéntica a la del producente. Luego si la criatura fuese necesaria de suyo, no podría no existir quitado o negado todo otro ser cuya negación no implica contradicción, pero podría no existir si se quitase o negase, por un imposible, la causa necesaria de la que depende; el Hijo, por el contrario, no podría no existir aun quitado o negado absolutamente todo otro ser según su entidad o naturaleza, pues únicamente podría no existir en el caso de que se quitase o negase la persona producente como tal, la cual no es distinta de la persona producida en cuanto a la naturaleza. Así, pues, si el Padre produjese una criatura natural y necesariamente, la produciría formalmente necesaria, y con todo ella no sería necesaria con tanta necesidad cuanta es en realidad la necesidad del Hijo.

262. A la segunda prueba de la mayor respondo que

Respondeo: philosophi [87], ponentes creaturas necessario produci, haberent dicere quod ipsae haberent entitatem qua formaliter essent necessariae, licet in illa entitate dependerent a causa necessario producente [88]; Filius autem habet entitatem formaliter necessariam, et eandem cum producente. Creatura ergo si esset ex se necessaria, non posset non esse circumscripto omni alio cuius circumscriptio non implicat contradictionem, tamen circumscripta causa alia a se per incompossibile, posset non esse; Filius autem non posset non esse circumscripto quocumque alio secundum entitatem, quia non posset non esse nisi circumscripta persona producente, et producens non est aliud secundum entitatem a producto. Unde si Pater produceret creaturam naturaliter et necessario, produceret eam formaliter necessariam, et tamen non esset necessaria tunc tanta necessitate quanta est nunc Filius necessarius.

262. Ad secundam probationem maioris [89] dico quod pos-

[87] ARISTOT., *Metaph.* XII t.42-50 (Λ c.8,1073*a*14-1074*b*14); AVERROES, in h. l.; *Epitome in libros metaph.* tr.4 (ed. IUNTINA VIII 386M-392B); AVICENNA, *Metaph.* VIII c.7 (100*vb*-101*ra*); IX c.2 (103*rb-va*); c.3 (104*rb*); c.4 (104*vb*-105*rb*); *Metaph. compendium* I pars 4 tr.1 c.1 et tr.2 c.1 (ed. CARAME 169-172.186-196).
[88] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* VIII q.9 in corp. (f.314K-L); VI q.33 in corp. (f.253C-D); *Summa* a.25 q.3 in corp. (I f.154G-H); a.29 q.5 in corp. (f.173G); DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 pars 2 q. un. n. [3-9].
[89] Cf. supra n.203.

el posible lógico difiere del posible real, como consta por el Filósofo en el libro V de la *Metafísica* cap. *De potentia*. El posible lógico es un modo de composición, formada por la inteligencia, cuyos términos no incluyen contradicción, y en este sentido son posibles las proposiciones "Dios existe", "Dios puede ser producido" y "Dios es Dios"; el posible real, en cambio, se define por relación a una potencia realmente existente como potencia inherente a algún sujeto o como potencia ordenada a él como a término. Ahora bien, el Hijo no es posible con esta posibilidad real, ni con la inherente al sujeto ni con la terminada en el mismo, porque toda posibilidad real, tanto la activa como la pasiva, no se da sino en relación a otro ser distinto según la naturaleza, como consta por la definición de la potencia activa y pasiva en el libro V de la *Metafísica*, de Aristóteles, a saber, que es principio de transformar a otro en cuanto otro o de ser transformado por otro en cuanto otro. Pero el Hijo es, sin embargo, término de una potencia productiva en que se abstrae de la razón formal de potencia efectiva, y si a tal potencia llamamos simplemente potencia, al

sibile logicum differt a possibili reali, sicut patet per Philosophum [90] V *Metaphysicae* cap. *De potentia*. Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem, et ita possibilis est haec propositio: 'Deum esse', 'Deum posse produci' et 'Deum esse Deum'; sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum. Filius autem non est possibilis possibilitate reali neque possibilitate inhaerente alicui neque terminata ad ipsum, quia possibilitas, sive activa sive passiva, est ad aliud in natura, sicut patet per definitionem potentiae activae et passivae V *Metaphysicae* [91], quod est principium transmutandi aliud vel ab alio in quantum aliud, vel ab alio vel in quantum aliud [92]. Est tamen Filius terminus potentiae productivae, quae abstrahit a ratione potentiae effectivae, et si illa potentia dicatur simpliciter potentia, ter-

[90] ARISTOT., *Metaph.* V t.17 (Δ c.12,1019*b*28-30): "possibile quando non necesse fuerit contrarium falsum esse, ut sedere hominem possibile est: non enim ex necessitate non sedere est falsum"; ibidem (p.1019*a*33-1019*b*1): "potens uno quidem modo dicere [= dicetur] quod habet motus principium aut mutationis: etenim sistitivum potens aliquid in altero aut in quantum alterum; uno vero si quid ab ipso aliud potestatem habet talem".

[91] ARISTOT., *Metaph.* V t.17 (Δ c.12,1019*a*15-20): "Potestas dicitur hoc quidem principium motus aut mutationis, aut in altero aut in quantum alterum...haec autem ab altero in quantum alterum".

[92] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.28 q.6 in corp. (I f.169 I); a.35 q.3 arg.1 et in corp. (f.224M.O).

término de la misma podrá también llamársele simplemente posible; esta posibilidad no repugna al ser formalmente necesario, aunque tal vez la posibilidad de la que hablan los filósofos, tratando de la potencia activa y pasiva, repugne propiamente al ser necesario de suyo; pero esto es dudoso respecto de la potencia activa, si admitiesen que algún ser necesario tiene principio productivo.

263. Al tercer argumento, en que se dice que "toda producción supone un orden, y, por consiguiente, se entiende la primera persona no entendida la segunda", respondo que la segunda persona no se entiende necesariamente junto con la primera en una misma intelección, cuando la primera persona es absoluta; pero no se sigue de esto que, si la primera persona se entiende no entendida la segunda, deba entenderse en consecuencia que la segunda persona no existe, como no se sigue la siguiente proposición: "la parte animal que existe en el hombre se entiende no entendida la parte racional, luego debe entenderse que no se da lo racional en el hombre".

264. Y cuando de los términos opuestos, ser y no ser, quieres deducir la existencia de un cambio en toda producción, tratas la cuestión como si hubiese que entender que en un primer signo en que existe el producente no

minus illius potentiae potest dici simpliciter possibile; sed illa possibilitas non repugnat necessario formaliter, licet forte possibilitas de qua philosophi loquuntur, de potentia activa et passiva, proprie repugnet necessitati ex se: sed hoc dubium est de activa, si ponerent aliquod necessarium habere principium productivum.

263. Ad tertiam probationem, cum dicitur 'est ibi ordo, igitur intelligitur prima persona non intellecta secunda' [93], respondeo quod non necessario prima intellectione intelligitur persona secunda cum persona prima si illa prima persona est absoluta; sed non sequitur ex hoc, quod si prima persona intelligitur non intellecta secunda, igitur intelligitur secunda persona non esse, sicut non sequitur 'animal illud quod est in homine intelligitur non intellecto rationali, ergo intelligitur non esse rationale'.

264. Cum autem infers mutationem ex terminis oppositis [94], accipis ac si intelligeretur productum non esse quando producens est, quod falsum est; abstractionem igitur sine men-

[93] Cf. supra n.204.

[94] Cf. supra n.204.

existe todavía el producido, lo cual es falso; lo que haces es convertir una abstracción sin mentira, que consiste en no considerar aquello de que se abstrae, en una abstracción mentirosa, que consiste en afirmar que no se da aquello de que se abstrae.

265. Al cuarto argumento respondo que la persona producida no existiría en la esencia divina sin la producción, pues tiene su esencia precisamente por la producción. Pero no se sigue de ahí: "luego por la producción la esencia divina pasa de no poseedora de la persona a poseedora de la misma", sino que se sigue más bien: "luego la esencia divina, que en su razón formal no incluye a la persona" (lo cual es verdad admitido que la persona sea relativa, en primer lugar, porque en este caso la esencia divina es algo prescindiendo de lo relativo, según San Agustín en el libro VII *De la Trinidad* cap.3, y, en segundo lugar, porque la relación no pertenece a la razón formal de lo absoluto), "la esencia divina—digo—tiene la producción o por la producción tiene la persona en la cual subsiste", sin que con todo dicha persona o producción entre en la razón formal de la misma esencia. Y no se sigue mutación alguna del hecho de que esté inherente a algún ser algo que no pertenece a su razón formal, sino que la mutación requiere que algo se haga presente en un ser en que antes

dacio [95], quae est non considerando illud a quo fit abstractio, commutas in abstractionem mendacem, quae est considerando illud non esse a quo fit abstractio.

265. Ad quartam probationem [96] dico quod illa persona non esset in essentia sine productione; habet enim essentiam per productionem. Non sequitur 'igitur essentia de non-habente personam fit habens', sed sequitur: 'igitur essentia, quae de ratione sua non includit personam' (quod verum est si persona est relativa, primo quia tunc est aliquid excepto relativo, secundum Augustinum [97] VII *De Trinitate* cap.3, et secundo quia respectus non est de ratione absoluti)—ipsa, inquam, essentia—habet 'illam productionem sive per productionem habet personam in qua subsistit', quae tamen persona vel productio non est de ratione essentiae. Non autem sequitur mutatio ex hoc quod aliquid inest alicui quod non est de

[95] Cf. ARISTOT., *Physic.* II t.18 (B c.2,193b35): "neque fit mendacium abstrahentium".

[96] Cf. supra n.205.

[97] AUGUST., *De Trin.* VII c.1 n.2 (PL 42,935): "Omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo".

se daba lo opuesto; pero esto no tiene lugar en nuestro caso.

266. Al quinto argumento, que se funda en que toda generación es esencialmente mutación, respondo que en la generación, tal como se da en las criaturas, concurren dos condiciones diversas, es a saber, la de ser una mutación y la de ser una producción; en cuanto mutación, es una forma del sujeto mudado, y en cuanto producción es algo que se refiere como camino al término producido. Estas dos condiciones no se incluyen esencialmente la una a la otra, ni siquiera en las criaturas, porque primariamente se refieren a aspectos diversos. Luego sin contradicción puede entenderse la condición de producción independientemente de la mutación, y así se transfiere a la divinidad la generación bajo la condición de producción, aunque no bajo la condición de mutación.

267. Al segundo argumento principal respondo que no se sigue: "procede de otro, luego es dependiente". En relación a la prueba aducida, concedo que con idéntica independencia se da la naturaleza en el producente y en el producido. Pero cuando se arguye que dicha independencia excluye también la preexigencia de la naturaleza en el producente respecto del producido, niego la consecuencia, porque la dependencia se refiere a la entidad formal del ser dependiente respecto de aquel del que depende; si,

ratione eius, sed mutatio requirit quod aliquid insit alicui cui prius infuit eius oppositum, quod non habetur in proposito.

266. Ad quintam probationem [98] dico quod in generatione etiam in creaturis concurrunt duae rationes, scilicet quod ipsa est mutatio, et quod ipsa est productio; ut autem est mutatio, est forma subiecti mutati, et ut est productio, est termini producti ut vita. Istae rationes non includunt se essentialiter etiam in creaturis, quia diversa respiciunt primo. Ergo sine contradictione potest intelligi ratio productionis sine ratione mutationis, et ita generatio transfertur ad divina sub ratione productionis, licet non sub ratione mutationis.

267. Ad secundum principale [99] dico quod non sequitur 'est ab alio, igitur dependens'. Cum probatur [100], concedo quod aeque independenter est natura in producente et in producto. Cum arguitur ex independentia quod non erit praeexigentia [101], nego consequentiam, quia dependentia sequitur entitatem formalem dependentis ab illo a quo dependet; quando igitur ha-

[98] Cf. supra n.206.

[99] Cf. supra n.207.

[100] Cf. supra n.207.

[101] Cf. supra n.207.

pues, el producido y el producente tienen la misma entidad, no se da entre ellos verdadera dependencia, y con todo puede darse dicha preexigencia si una de las personas tiene su ser recibido de otra.

268. Al último argumento respondo que todas las otras mutaciones son por su razón formal más imperfectas que la generación, porque los términos producidos por ellas son más imperfectos que los de la generación; pero, sin embargo, estas otras mutaciones no requieren, como condición presupuesta, tanta imperfección en el sujeto cuanta requiere la generación, considerada ésta en cuanto es una mutación, porque la generación requiere en el sujeto una entidad en potencia, y nada menos que en potencia a existir simplemente, cosa que no requieren las otras mutaciones.

269. Aplicando esto a nuestra cuestión, digo que la generación no se traslada a la divinidad bajo el aspecto de lo que presupone la generación, es decir, un sujeto mudable, lo cual ciertamente dice imperfección, pues en cuanto es una mutación la generación no se da en Dios; pero se transfiere a la divinidad en cuanto es una producción, bajo la razón formal por la que es precisamente producción de un término que es más perfecto que el término de las otras mutaciones; y así bien puede concebirse la esencia divina como término perfectísimo de una verdadera generación, aunque no podría concebírsela como término de las demás clases de mutación, ya que ello encerraría composición e imperfección, siendo así que el término de cualquiera de ellas sería un accidente que haría composición con el sujeto.

bent eandem entitatem, non est ibi dependentia, potest tamen esse praeexigentia si unum suppositum habeat illud ab altero.

268. Ad ultimum[102] dico quod mutationes aliae a generatione ex ratione sua formali sunt imperfectiores generatione, quia termini inducti sunt imperfectiores quam termini generationis; tamen non requirunt aliae mutationes, quantum ad illud quod praesupponunt, tantam imperfectionem in subiecto quantam requirit generatio, et hoc ut est mutatio, quia generatio requirit in subiecto entitatem in potentia, et hoc ad esse simpliciter, aliae mutationes non.

269. Ad propositum applicando, dico quod generatio non transfertur ad divina secundum illud quod praesupponit generatio, puta subiectum mutabile, quod est imperfectionis, quia ut est mutatio, non est in divinis—sed transfertur ad divina in quantum productio, sub ratione qua est productio termini, qui est terminus perfectior terminis aliarum mutationum; et sic bene potest per generationem accipi essentia tamquam terminus perfectissimus in divinis licet non possit per aliquam aliam mutationem accipi aliquis alius terminus aliarum mutationum, quia hoc concluderet compositionem et imperfectionem, quia terminus cuiuscumque alterius foret accidens componibile cum subiecto.

[102] Cf. supra n.208.

III. Solución de la cuarta cuestión

270. En cuanto a la cuarta cuestión sobre el número de producciones, es patente la verdad de que se dan sólo dos producciones en Dios.

A) *Se expone la opinión de Enrique de Gante*

271. Algunos lo prueban así: los actos nocionales se fundan sobre los actos esenciales inmanentes; ahora bien, se dan sólo dos actos esenciales inmanentes, que son el entender y el querer; luego se dan asimismo sólo dos actos nocionales que son productivos *ad intra*, fundados sobre los dichos actos esenciales.

272. Se confirma la razón, porque los actos nocionales fundados sobre actos esenciales se adecuan a éstos, de

III. Ad quartam quaestionem

270. Ad quartam quaestionem, de numero productionum[103], patet veritas quod sunt tantum duae productiones.

A) *Opinio Henrici Gand, exponitur*

271. Sed hoc declaratur sic ab aliquibus[104]: actus notionales fundantur super actus essentiales immanentes; sed tantum sunt duo actus essentiales manentes intra, qui sunt intelligere et velle; ergo sunt tantum duo actus notionales qui sunt productivi intra, fundati super eosdem essentiales.

272. Confirmatur ratio[105], quia actus notionales fundati super actus essentiales adaequantur eis, et ita non possunt plu-

[103] Cf. supra n.212.

[104] HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.216X-Y); *Summa* a.54 q.8 in corp. (II f.101D).

[105] HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.217H-I); *Summa* a.54 q.8 in corp. (II f.101E-F).

modo que no pueden darse varios actos nocionales fundados sobre un mismo acto esencial.

273. Y para fundamentar esta argumentación proceden en la siguiente forma, según puede colegirse de muchas aserciones del autor de esta opinión esparcidas en diversos lugares de sus obras: "Sea cualquiera el sujeto en que se encuentren, tanto el entendimiento como la voluntad, una vez de realizarse en su primer acto de simple inteligencia o volición, pueden, a causa de su inmaterialidad, volverse sobre sí mismos, sobre sus actos simples y sobre los objetos de éstos por actos conversivos o reflejos de entender y de querer.

274. Pues el entendimiento no sólo entiende la verdad con simple inteligencia, sino también con inteligencia conversiva, entendiendo que entiende y volviéndose por un acto de reflexión sobre el objeto entendido, sobre el acto simple de entender y sobre sí mismo que entiende, siendo así que la noticia segunda que se da en el verbo no sólo sabe y entiende la cosa, sino que de tal manera la sabe y entiende, que se da cuenta de saberla y entenderla. Del mismo modo la voluntad no sólo quiere el bien con simple volición, sino también con volición conversiva, queriendo quererlo, volviéndose por un acto de conversión sobre el objeto querido, sobre el acto simple de querer y sobre sí misma que quiere.

275. Pero esta conversión conviene al entendimiento y a la voluntad en parte de idéntica manera y en parte de diversa manera. Es idéntica, en efecto, por parte de las potencias mismas, en cuanto que ambas se convierten en cuanto son como desnudas, puras y solas potencias, ya que ambas se convierten cada una a sí misma en virtud de su propia fuerza activa que poseen por igual; pero difiere, sin embargo, por parte del objeto al que termina.

276. Pues el entendimiento, una vez que ha puesto su acto de conversión, se encuentra respecto de los objetos de la misma en la condición de un simple potencial o puro posible, en cuanto que el entendimiento desnudo y puro está ordenado a recibir de ellos, tal como una potencia pasiva está ordenada a recibir de su correspondiente potencia activa natural, que en este caso no es sino el entendimiento informado por la noticia simple, y esto en orden a la formación de la noticia declarativa. La voluntad, por el contrario, puesto su acto de conversión, se encuentra respecto de sus objetos en la condición de una potencia activa, en cuanto que la voluntad desnuda y pura tiene la capacidad de producir el amor de ellos, a la manera de una potencia activa respecto de su correspondiente poten-

rificari actus notionales fundati super actum eundem essentialem.

273. Modus fundandi eorum est iste, sicut colligitur ex multis dictis opinantis [106] sparsim in pluribus locis: "Tam intellectus quam voluntas in quocumque habent esse, propter separationem eorum a materia, postquam habuerint esse in suo actu primo simplicis intelligentiae aut volitionis, possunt se convertere super se et super eorum actus simplices et super obiecta eorum per actus conversionis vel conversivos intelligendi et volendi.

274. Intellectus enim non solum intelligit verum simplici intelligentia, sed etiam intelligentia conversiva, intelligendo se intelligere et convertendo se super obiectum intellectum et super actum intelligendi simplicem et super se intelligentem per actum conversivum, quia notitia secunda quae est in verbo non solum scit et intelligit rem, sed sic scit et intelligit eam, ut sciat se scire et intelligere eam. Similiter voluntas non solum vult bonum simplici volitione, sed etiam volitione conversiva, volendo se velle, convertendo se super obiectum volitum et super actum volendi simplicem et super se volentem per actum suum conversivum.

275. Sed ista conversio partim uno et eodem modo convenit intellectui et voluntati et partim alio modo et alio. Quod enim ambo se convertunt ut sunt ut nudae, purae et solae potentiae, hoc est uno et eodem modo quantum est a parte ipsarum se convertentium; ambae enim se solas convertunt vi sua activa quae aequaliter eis convenit, sed alio et alio modo quantum est ex parte obiectorum ad quae se convertunt.

276. Intellectus enim postquam est conversus ad illa ad quae conversus est se habet ut potentiale quoddam et purum possibile, et hoc ut intellectus nudus et purus natus est recipere ab illis, sicut proprium passivum a suo activo proprio naturali, quod quidem activum est intellectus informatus notitia simplici, et hoc respectu formationis notitiae declarativae. Voluntas autem postquam conversa est ad quae conversa est se habet ut activum quoddam, et hoc ut voluntas nuda et pura nata est exprimere de illis, sicut proprium activum de suo proprio passivo, quod est eadem voluntas, informata per amorem simplicem, de qua—sic formata—eadem voluntas ut nuda nata est

[106] HENRICUS GAND., *Summa* a.60 q.1 in corp. (II f.155X).

cia pasiva, que en este caso no es sino la voluntad informada por el amor simple, de la cual así informada la misma voluntad en cuanto desnuda y pura puede producir un amor incentivo; tratándose de la divinidad, este amor incentivo es el Espíritu Santo, quien recibe el ser de las personas que lo producen, no por una información del principio del que procede subjetivamente, ni por alguna impresión hecha en el mismo, al modo como el Verbo o el Hijo procede del Padre por una cuasi-información o impresión puesta en el entendimiento paterno en su acto de conversión sobre su objeto, sino más bien por una como sacudida, expulsión o progreso, o—hablando con más propiedad—por una como expresión del término producido del principio del cual subjetivamente es producido.

277. "Por parte del entendimiento, el acto de dicción es causado por la noticia simple que se da en el mismo entendimiento desnudo convertido sobre sí y sobre su noticia simple, de manera que el entendimiento informado por tal noticia es el principio activo y elicitivo de su acto nocional. Pero el entendimiento desnudo convertido no es por sí sino un principio pasivo, del cual como de elemento material se produce el Verbo por una cuasi-impresión. Mientras que por parte de la voluntad el acto nocional es causado por la misma voluntad desnuda convertida sobre sí, sobre su amor simple y sobre ella misma en cuanto informada por el amor simple, de modo que la voluntad des-

exprimere amorem incentivum, qui est Spiritus Sanctus in divinis, qui habet esse a producentibus ipsum non per informationem eius de quo est subiective, neque per aliquam impressionem factam eidem secundum modum quo Verbum sive Filius procedit a Patre per quandam quasi informationem sive impressionem factam intellectui paterno converso, sed per quasi quandam excussionem sive expulsionem, aut progressum—aut magis proprie loquendo—per quandam expressionem producti de eo de quo subiective producitur.

277. "Ex parte intellectus causatur actus dicendi a notitia simplici in intellectu nudo converso supra se et supra notitiam suam simplicem, ita quod intellectus informatus notitia simplici est principium activum et elicitivum actus notionalis intellectus. Ipse autem intellectus nudus conversus non est nisi principium passivum, de quo quasi de materiali producitur Verbum quasi per impressionem. Ex parte autem voluntatis causatur actus notionalis ab ipsa voluntate nuda conversa supra se et super amorem suum simplicem et ipsam voluntatem in-

nuda así convertida es el principio activo y elicitivo de su propio acto nocional. Pero la misma voluntad en cuanto informada por el amor simple es un principio cuasi-pasivo del cual como de elemento material se produce el Espíritu Santo por una expresión."

278. Y de qué manera el entendimiento en cuanto naturaleza sea principio activo respecto del entendimiento en cuanto desnudo y puro para producir el Verbo, se explica así, porque "el entendimiento divino, en cuanto en el Padre existe la noticia esencial, o, lo que es lo mismo, en cuanto se encuentra en el Padre en acto de entender su propia esencia, acto que la misma esencia cuasi-actúa en su mismo entendimiento en cuanto está en cuasi-potencia respecto de la noticia esencial según la razón de entender, es fecundo con natural fecundidad para producir de sí mismo un término semejante a sí.

279. El entendimiento divino en cuanto es una noticia esencial en acto tiene el carácter de naturaleza y de principio activo, por el que del mismo entendimiento como de principio pasivo, es decir, en cuanto es entendimiento puro y sólo entendimiento, forma el Padre la noticia engendrada que es el Verbo, el cual es realmente la misma noticia que aquella de que se forma, difiriendo únicamente

formatam amore simplici, ita quod voluntas nuda conversa est principium activum et elicitivum actus notionalis voluntatis. Ipsa autem voluntas amore informata simplici est principium quasi passivum, de quo quasi de materiali producitur Spiritus Sanctus secundum quandam expressionem"[107].

278. Qualiter autem intellectus ut natura sit principium activum respectu intellectus ut puri ad producendum Verbum, declaratur sic[108], quia "intellectus ut in Patre exsistens notitia essentialis, sive quod idem est, exsistens in actu intelligendi suam essentiam, quem actum ipsa essentia quasi operatur in ipso intellectu suo ut est quasi in potentia ad notitiam essentialem secundum rationem intelligendi, fecundus est naturali fecunditate ad producendum de se ipso sibi similem".

279. Intellectus autem ut est quaedam notitia essentialis secundum actum est natura et ut principium activum, quo Pater de intellectu eodem ut est intellectus purus et tantum intellectus ut de principio passivo format notitiam quae est Verbum, quod secundum rem est eadem notitia cum illa de qua for-

[107] HENRICUS GAND., *Summa* a.60 q.4 ad 1 (II f.167M).
[108] HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.10 ad 2 (II f.105L). Textus "Qualiter ... sic" ad hunc locum pertinet, et est extra de manu Duns Scoti.

en cuanto procede de ella como manifestativa y declarativa de la misma.

280. Y de idéntica manera debemos concebir la formación del verbo en nosotros. Pues el objeto conocido imprime en primer lugar a nuestro entendimiento la simple noticia de sí, representándose a él como a principio puramente pasivo y considerado en su razón formal de entendimiento. Ahora bien, el entendimiento así actuado con la simple noticia por el objeto conocido, al que contiene en sí expresivamente, se hace fecundo y se convierte en principio activo a modo de naturaleza, imprimiendo dicha noticia en sí mismo como principio pasivo, es decir, en cuanto es puro entendimiento, para formar en sí la noticia declarativa de la noticia simple; de modo que cuando se dice que "el verbo es formado por el entendimiento" y que "el entendimiento es activo también en su formación", hay que entenderlo del entendimiento actualmente informado por la simple noticia, ya que en ésta se encuentra la razón formal de obrar por la que el entendimiento se constituye en principio activo; pues por esto es principio, y es necesariamente anterior su condición de entendimiento y de principio pasivo respecto de la simple noticia que recibe del objeto, que su condición de naturaleza y de principio activo en virtud de la simple noticia inherente; y, por consiguiente, según el

matur, differens solum ab ea in quantum procedit ab ea ut manifestativa et declarativa ipsius.

280. Et per omnem eundem modum debemus sic intelligere verbum formari in nobis. Cognitum enim primo simplicem sui notitiam imprimit intellectui nostro repraesentando se illi ut pure passivo et sub illa ratione qua est intellectus. Intellectus autem sic perfectus simplici notitia per obiectum cognitum, quod in se continet expressive, factus est fecundus et principium activum ut natura, imprimens in se ipsum ut intellectus est tantum, ut in principium passivum, ad formandum in se notitiam declarativam de notitia simplici, ut—secundum hoc—quando dicitur 'formari verbum per intellectum' et quod 'intellectus sit etiam in formatione eius activus', hoc intelligitur de intellectu actu informato simplici notitia, per quam ut per rationem formalem agendi intellectus est principium activum; per hoc enim est principium, et necessario prior est ratio eius ut est intellectus et passivus respectu notitiae simplicis quam recepit ab obiecto quam ratio eius secundum quam est natura et activus per no-

orden de razón, tiene antes el ser en cuanto entendimiento que en cuanto naturaleza.

281. Así queda explicado el modo como, según esta opinión, el acto nocional se funda sobre el acto esencial, y el diverso modo en que ello se verifica en el entendimiento y en la voluntad.

B) *Se desaprueba la opinión de Enrique de Gante*

282. Esta opinión establece cuatro artículos que no creo verdaderos.

El primero de ellos es que el Verbo divino es engendrado por impresión; el segundo, que es engendrado por impresión en el entendimiento en cuanto está convertido sobre sí mismo; el tercero, que la noticia esencial es la razón formal de la generación de la noticia declarativa, y el cuarto, que el Verbo es engendrado por impresión en el entendimiento en cuanto desnudo.

283. *Art. 1.*—La desaprobación del primer artículo la dejo para la distinción 5, donde tiene su propio lugar.

284. *Art. 2.*—Contra el segundo artículo arguyo de

titiam simplicem inhaerentem, et ideo ordine rationis prius habet esse ut est intellectus quam ut est natura".

281. Sic itaque patet modus quomodo secundum istam opinionem fundatur actus notionalis super actum essentialem, et quomodo diversimode in intellectu et voluntate [109].

B) *Opinio Henrici Gand, improbatur*

282. Ista opinio ponit quattuor articulos, quos non credo esse veros.

Primus est quod Verbum divinum generatur per impressionem [110]; secundus est quod per impressionem in intellectum ut conversus est super se [111]; tertius est quod notitia essentialis est ratio formalis gignendi notitiam declarativam [112]; quartus est quod generatur per impressionem in intellectum ut nudum [113].

283. *Art. 1.*—Improbationem primi articuli dimitto usque ad distinctionem 5 [114], ubi proprie habet locum.

284. *Art. 2.*—Contra secundum articulum arguo tripliciter:

[109] Cf. supra n.273-280.
[110] Cf. supra n.276-277.
[111] Cf. supra n.276-277.
[112] Cf. supra n.276 et 277-279.
[113] Cf. supra n.277 et 279.
[114] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.5 q.2 n. [2-10].

tres maneras: en primer lugar, afirmando que en el entendimiento así convertido no se imprime el Verbo; en segundo lugar, estableciendo que no es necesaria dicha conversión para la generación del Verbo, y en tercer lugar, probando que no se da tal conversión.

285. Lo primero lo pruebo así: el entendimiento no se convierte sino en cuanto se encuentra en un supuesto, porque la conversión es una acción y las acciones son de los supuestos. Pregunto, por tanto, ¿de qué supuesto o de qué persona es este entendimiento puro en cuanto se convierte sobre el entendimiento formado? Si en cuanto se convierte pertenece a la persona del Hijo, y, según tú, esta conversión precede a la generación del Verbo, se sigue que antes de la generación del Verbo existen dos personas, lo cual es herético. Si, por el contrario, pertenece al Padre mismo, teniendo en cuenta, como lo probaré, que a aquel mismo sujeto a quien pertenece en cuanto se convierte, al mismo pertenece también en cuanto es formado por la noticia engendrada, se sigue que el entendimiento en cuanto es del Padre es formado por dicha noticia; y, por consiguiente, la noticia engendrada es formalmente de la persona del mismo Padre, porque de la misma persona de la cual es el entendimiento en cuanto formado, es también la noticia por la que se forma. El principio que he asentado y que resta por probar, lo pruebo así: a un solo y mismo

primo quod in intellectum sic conversum non imprimatur Verbum, secundo quod non sit necessaria talis conversio ad gignitionem Verbi, tertio quod nulla sit talis conversio.

285. Primum [115] arguo sic, scilicet, intellectus non convertitur nisi ut est in aliquo supposito, quia conversio ponitur actio, et actiones sunt suppositorum. Tunc quaero, cuius suppositi vel cuius personae est ut convertitur super intellectum formatum? Si ut convertitur est personae Filii, et praecedit per te ista conversio generationem Verbi, ergo ante generationem Verbi sunt duae personae, quod est haereticum. Si autem ut convertitur super intellectum formatum est ipsius Patris, et cuius est ut convertitur eius est ut a notitia genita formatur, ut probabo [116], ergo intellectus ut est Patris formatur a notitia genita; igitur notitia genita est formaliter personae ipsius Patris, quia cuius personae est intellectus ut formatus, eiusdem est notitia qua formatur. Assumptum probandum probo sic: cuius est ut convertitur super intellectum formatum, eius est ut habet in-

[115] Secundi articuli, cf. supra n.284
[116] Hic paulo infra, in eodem n.285.

sujeto pertenece el entendimiento en cuanto se convierte sobre el entendimiento formado y en cuanto tiene el entendimiento formado como objeto actualmente presente; luego al mismo pertenece también en cuanto es formado por dicho objeto. Prueba de esta consecuencia: un sujeto pasivo proporcionado, dispuesto y aproximado a un principio suficientemente activo, puede ser inmediatamente perfeccionado por éste, como consta por el Filósofo en el libro IX *de la Metafísica* cap. *Quando autem potentia est unumquodque;* pues, según el mismo, un sujeto está en potencia próxima cuando nada es necesario añadir, quitar o disminuir para que se realice el acto. Ahora bien, el entendimiento desnudo, en cuanto convertido y teniendo el entendimiento formado como objeto presente, es un sujeto pasivo, dispuesto, proporcionado y aproximado al entendimiento informado como a principio suficientemente activo; luego el entendimiento desnudo en cuanto convertido—sin que por esto se introduzca en él ninguna variación en cuanto a la subsistencia o cualquiera entidad como tal—es formado por la noticia engendrada. Y de este modo queda probada la primera consecuencia.

286. Aquí se podría hacer una objeción, es a saber, que el entendimiento desnudo, por el hecho de formarse de él actualmente aquella noticia o de ser una cuasi-materia

tellectum formatum pro obiecto actu praesente; igitur eius est ut ab illo obiecto formatur. Probatio huius consequentiae: passivum proportionatum, dispositum et approximatum activo sufficienti proportionato natum est immediate perfici ab illo activo, per Philosophum [117] IX *Metaphysicae* cap. illo *Quando autem potentia est unumquodque;* tunc enim est aliquid in potentia proxima, secundum ipsum [118], quando nihil oportet addi, subtrahi aut minui ad hoc quod actus insit. Intellectus autem nudus, ut conversus et habens intellectum formatum ut obiectum praesens, est passivum dispositum, proportionatum et approximatum intellectui informato ut obiecto sufficienter activo; ergo intellectus nudus ut conversus—nulla facta variatione circa ipsum, subsistentiae vel cuiuscumque entitatis ut sic—formatur notitia genita. Et sic probatur prima consequentia.

286. Hic posset poni una responsio [119], quod intellectus nudus per hoc quod de ipso actualiter formatur illa notitia, sive

[117] ARISTOT., *Metaph.* IX t.10 (Θ c.5,1048*a*5-7): "Tales quidem potentias [irrationales] necesse, quando ut possunt activum et passivum appropinquat, hoc quidem facere, illud vero pati".
[118] Ib. t.12 (Θ c.7,1048*b*37-1049*a*18).
[119] HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.3 ad 8.12 (II f.86P.87T).

informada por la noticia engendrada, tiene "ser" en la persona engendrada. Pero contra esta objeción están los dos primeros argumentos que se ponen en la distinción 5 cuestión última, contra aquella opinión acerca de la cuasi-materia que allí especialmente se refuta.

287. Lo segundo, es a saber, que no es necesaria dicha conversión para la generación del Verbo, lo pruebo así: el entendimiento del Padre, teniendo presente a sí el objeto inteligible, es principio natural no sólo operativo de su propia intelección, sino también productivo de una noticia engendrada; luego, aun prescindiendo de aquella reflexión de que se habla en la opinión que refutamos, sería verdadero principio productivo.

288. Y lo tercero, es decir, que no se da tal conversión, lo pruebo así: si por la conversión nada se entiende que se pone en el entendimiento que no se daría sin ella, síguese que la pretendida conversión no tiene ninguna realidad en el entendimiento; y si se entiende que algo se pone por ella que de otro modo no se daría, pregunto qué es este algo; no es la presencia del objeto, tampoco una perfección de la potencia, ni, finalmente, la determinación de la potencia al acto o el ejercicio del acto. Suponen algunos que en nosotros la voluntad convierte la inteligencia a la

ex hoc quod est quasi-materia informata notitia genita, habet 'esse' in persona genita [120]. Sed contra istam responsionem sunt duo prima argumenta quae ponuntur distinctione 5 quaestione ultima [121], contra illam opinionem de quasi-materia [122], quae ibi specialiter improbatur.

287. Secundum [123] arguo sic, quia intellectus Patris habens obiectum sibi praesens est naturale principium, non solum operativum respectu intellectionis Patris, sed etiam productivum respectu notitiae genitae; adhuc ergo circumscripta illa reflexione esset principium productivum.

288. Item tertium [124] probo sic: si per conversionem nihil intelligitur esse in intellectu quod non intelligeretur ibi esse non intellecta conversione, ergo conversio nihil est ibi; si aliquid intelligitur esse in intellectu quod sine ipsa non intelligeretur, quaero, quid?—non praesentia obiecti, non perfectio potentiae, non tandem determinatio potentiae ad actum vel exercitium

[120] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.5 q.2 n. [8].
[121] Cf. ib. n. [5-8]; duo prima argumenta sunt primum et quintum textus primitivi, ante correctionem.
[122] Scil. Henrici Gand., cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.5 q.2 n. [2].
[123] Secundi articuli, cf. supra n.284.
[124] Secundi articuli, cf. supra n.284.

memoria; pero es cierto que en Dios la voluntad no convierte al entendimiento para la generación del Verbo divino.

289. Además, dicha conversión no es una acción que sea operación, porque no es intelección ni volición, ni es una acción productiva de algún término.

290. *Art. 3.*—El tercero de los artículos de la opinión que refutamos era que el entendimiento informado por la noticia actual esencial es el principio activo y elicitivo de la noticia engendrada.

291. Esto lo desapruebo, en primer lugar, de la siguiente manera: el Verbo no es engendrado por la inteligencia, sino por la memoria, según San Agustín en el libro XV *De la Trinidad* cap.14; por consiguiente, aun cuando en el Padre concurran la memoria, la inteligencia y la voluntad, el Padre no engendrará al Verbo formalmente por medio de la inteligencia como tal, sino por el entendimiento en cuanto es memoria. En efecto, en cuanto el Padre tiene la noticia actual cuasi-elícita y como acto segundo, está en acto de inteligencia, al cual pertenece todo el entender actual; y, por tanto, no engendrará al Verbo en cuanto está en tal acto de inteligencia, sino en cuanto

actus. Sicut aliqui [125] ponunt voluntatem in nobis convertere intelligentiam ad memoriam, patet quod voluntas non convertit ad gignitionem Verbi divini.

289. Item, conversio ista non est actio quae est operatio, quia non intellectio nec volitio, nec est actio productiva cuius.

290. *Art. 3.*—Tertius articulus est quod intellectus informatus notitia actuali essentiali est principium activum et elicitivum notitiae genitae [126].

291. Hoc improbo sic: Verbum non gignitur ab intelligentia sed a memoria, secundum Augustinum [127] XV *De Trinitate* cap.14; igitur licet in Patre concurrant memoria, intelligentia et voluntas, Pater non gignet Verbum formaliter intelligentia ut 'quo', sed ut est memoria. Ut autem habet notitiam actualem quasi elicitam et ut actum secundum [128], est in actu intelligentiae, cuius est omne intelligere actuale; igitur ut sic, non gignet

[125] AEGIDIUS ROM., *Quodl.* V q.6 in corp. (f.87*va*).
[126] Cf. supra n.282 et 277.
[127] AUGUST., *De Trin.* XV c.14 n.24 (PL 42,1077): "Verbum autem nostrum ... utcumque simile est in hoc aenigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est".
[128] De actu primo et secundo cf. ARISTOT., *De an.* II t.2 (B c.1,412*a*9-11): "Species autem est entelechia, et hoc dupliciter: hoc quidem ut sicut scientia, illud autem sicut considerare"; HENRICUS GAND., *Summa* a.28 q.6 in corp. (I f.169 I).

está en acto de memoria, es decir, en cuanto tiene el objeto inteligible presente a su entendimiento, pues sólo así se concibe al acto primero como precediendo al acto segundo, que es el entender actual.

292. En segundo lugar, lo desapruebo así: la producción conviene más bien al acto primero en cuanto principio productivo que al acto segundo, porque las operaciones perfectas tienen en sí mismas razón de fines, y por lo mismo no están ordenadas a la consecución de otros fines; luego la intelección en cuanto es una operación del Padre no será la razón formal productiva de algún término, sino que sólo el acto primero, por cuya virtud se realiza aquella operación, será el principio productivo de dicho término.

293. Y en tercer lugar, lo desapruebo en esta forma: admitido que la intelección actual del Padre fuera la razón formal de la producción del Verbo, habría con todo que decir que el objeto inteligible, presente al entendimiento paterno en su razón formal de memoria, sería principio productivo de la noticia engendrada antes que lo fuera aquella intelección actual, pues aún en nosotros se observa que dicho objeto presente al entendimiento tiene el poder de engendrar más inmediatamente que el acto mismo de entender; se sigue, en consecuencia, que se dará un Verbo producido por el Padre en acto de conocer por la

Verbum, sed ut est in actu memoriae, hoc est, ut habet obiectum intelligibile praesens intellectui suo; in hoc enim intelligitur actus primus quasi praecedens actum secundum, qui est actu intelligere.

292. Secundo sic: productio magis convenit actui primo ut principio productivo quam actui secundo, quia operationes perfectae de ratione sui sunt fines, et ideo non sunt gratia aliorum finium [129]; ergo intellectio ut est operatio Patris non est ratio formalis productiva alicuius termini, sed tantum actus primus—cuius virtute elicitur illa operatio—erit principium productivum.

293. Tertio sic: si intellectio Patris actualis est ratio formalis producendi Verbum, adhuc obiectum ut praesens intellectui Patris ut habenti rationem memoriae erit principium prius productivum notitiae genitae, quia in nobis apparet quod illud est natum immediatius gignere quam actus intelligendi; ergo

[129] Cf. ARISTOT., *Metaph.* IX t.16 (Θ c.8,1050a21-1050b2).

memoria antes que el producido por el mismo Padre en acto de conocer por la inteligencia.

294. Además, toda intelección cuyo ser está en devenir, ha de tener un principio o cuasi-principio que no esté en devenir, porque de otra manera se daría un proceso hasta el infinito; es necesario, por tanto, que el principio o cuasi-principio de una determinada intelección de un objeto—llamémosle intelección *a* y supongamos que sea la primera—sea únicamente la memoria y no el conjunto "el entendimiento que entiende", pues de otro modo no sería ésta la primera intelección. Ahora bien, todas las intelecciones *a* que se den en un entendimiento de la misma naturaleza, son de la misma naturaleza. Pero lo que es perfecto principio de lo primero en una especie, puede ser inmediatamente principio de todo lo demás; luego la memoria perfecta *a* puede ser principio o cuasi-principio inmediato de toda intelección *a*. La memoria del Padre puede, por consiguiente, ser principio inmediato del Verbo; luego lo es necesariamente.

Contra esto se puede objetar: luego la memoria del Hijo no se encuentra respecto a su inteligencia en la misma relación que la memoria del Padre respecto de la suya.

295. Además, el Verbo es inmediatísimamente declarativo o expresivo de aquel por el cual es inmediatísima-

aliquod Verbum prius erit genitum a Patre ut ipsa memoria quam ut ipsa intelligentia noscente.

294. Praeterea, omnis intellectio, cum eius esse sit in fieri, habet principium vel quasi-principium cuius esse non sit in fieri, quia alias erit processus in infinitum; alicuius ergo intellectionis *a* obiecti, puta primae, necesse est principium vel quasi-esse tantum memoriam ita quod non hoc totum 'intellectus intelligens' [130], alias ista non esset prima intellectio. Sed omnes intellectiones *a*, et in intellectu eiusdem rationis, sunt eiusdem rationis. Sed quidquid est perfectum principium primi in specie, potest esse principium cuiuscumque et immediate; ergo memoria perfecta *a* potest esse immediatum principium vel quasi-principium omnis intellectionis *a*. Ergo memoria Patris potest esse principium immediatum Verbi; ergo necessario est.

Contra: ergo non sic memoria Filii ad intelligentiam Filii sicut memoria Patris ad intelligentiam Patris.

295. Praeterea, Verbum est illius immediatissime declarativum a quo immediatissime exprimitur; ergo si ratio elicitiva

[130] Cf. supra n.221.

mente expresado; luego si la razón elicitiva del Verbo es la actual noticia en el entendimiento formado del Padre, se sigue que el Verbo es más inmediatamente Verbo o declarativo de la intelección del Padre que de la esencia del mismo Padre, lo cual parece inconveniente, porque en tal caso o se daría otro Verbo anterior que sería inmediatamente declarativo de la esencia del Padre, o habría que decir que dicha esencia no puede ser declarada o expresada inmediatamente por ningún Verbo, y esto parece también inconveniente, siendo así que el Verbo, según San Agustín en el libro XV *De la Trinidad*, es "la noticia formada por el objeto que contenemos en la memoria"; ahora bien, el primer objeto de la memoria divina es la esencia en cuanto esencia.

296. Además, si la actual intelección del Padre fuese engendrada o producida, lo sería en virtud de la esencia no en cuanto ya conocida, sino en cuanto anterior a todo conocimiento; esto es evidente en sí, porque de otra manera se daría un proceso al infinito en los actos de entender, es decir, una serie infinita de actos anteriores; y ello es así también según los defensores de la opinión que juzgamos, pues nos dijo más arriba su autor principal que el acto de entender la esencia lo realiza la misma esencia en

Verbi sit actualis notitia in intellectu Patris formato, sequitur quod Verbum sit immediatius Verbum seu declarativum intellectionis Patris quam essentiae Patris, quod videtur inconveniens, quia tunc esset aliud prius Verbum quod esset declarativum essentiae Patris immediate, vel oporteret dicere quod illa essentia non posset immediate declarari per aliquod Verbum, quod videtur inconveniens, cum secundum Augustinum[131] XV *Trinitatis* "notitia formata ab ea re quam memoria continemus" est verbum; primum obiectum memoriae divinae est essentia ut essentia.

296. Praeterea, si actualis intellectio Patris esset genita vel producta, produceretur virtute essentiae non ut iam cognita sed ut prior omni cognitione; hoc patet etiam secundum veritatem, quia alias esset processus in infinitum in actibus intelligendi, scilicet actus ante actum; tum secundum istos, quia supra dixit[132] quod in Patre actum intelligendi essentiam operatur ipsa essentia in intellectu ipsius. Ex hoc arguo sic: actualis notitia

[131] AUGUST., *De Trin.* XV c.10 n.19 (PL 42,1071): "Necesse est enim cum verum loquimur ... ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum ... Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus".
[132] Henricus, cf. supra n.278.

el entendimiento del Padre. Supuesto esto, arguyo ahora así: la noticia actual de la esencia no puede ser de naturaleza formalmente distinta en las personas divinas por el hecho de que se encuentra en ellas comunicada o no comunicada por otra persona, porque en este caso la divinidad sería de naturaleza formalmente distinta en las mismas divinas personas; luego la actual noticia de la esencia es de idéntica naturaleza en el Padre y en el Hijo. Aquello, por consiguiente, que puede ser principio "por el que" respecto de un término que sea principal, será asimismo principio de otro término que sea principiado.

297. El cuarto artículo lo paso por alto, observando tan sólo que opinando de ese modo el autor parece contradecirse a sí mismo, según se ha argüido más arriba.

298. Añado todavía que el segundo artículo es falso aun en nosotros, porque, según San Agustín en el libro XV *De la Trinidad*, el verbo perfectísimo se dará en la patria, pero no será un verbo producido por conversión sobre el acto primero, de modo que por esta razón sea un acto reflejo, como sostiene nuestro autor al afirmar que por la noticia segunda que se da en el verbo el entendimiento sabe que sabe o que entiende. Y que no es una noticia

essentiae non potest esse formaliter alterius rationis in personis per hoc quod est ab alio communicata vel non ab alio communicata, quia tunc deitas esset formaliter alterius rationis in personis; ergo actualis notitia essentiae est eiusdem rationis in Patre et Filio. Quod ergo natum est esse principium 'quo' respectu unius si illud esset principale, idem erit principium respectu alterius si principiatur.

297. De quarto articulo[133] transeo, nisi quod in hoc videtur sibi ipsi contradicere sic opinans, sicut arguitur ante apud 'vacat'.

298. Secundus etiam articulus[134] falsus est in nobis, quia verbum perfectissimum erit in patria, secundum Augustinum[135] XV *De Trinitate*, et tamen non erit illud verbum genitum per conversionem super actum primum, ut propter hoc illud verbum sit actus reflexus, sicut iste dicit quod notitia secunda quae est in verbo scit intellectus se scire vel intelligere[136]. Quod autem non sit notitia reflexa[137], probatur, quia verbum perfec-

[133] Cf. supra n.282.
[134] Cf. supra n.282 (pro textu primitivo cf. n.287).
[135] AUGUST., *De Trin.* XV c.11 n.20.21 (PL 42,1073); c.16 n.26 (col.1079).
[136] Cf. supra n.274.
[137] Cf. supra n.287.

refleja se prueba porque el verbo creado más perfecto, cual es el que se da en la patria, no tiene por objeto primero algo creado, sino algo increado.

299. Y, finalmente, también el tercer artículo es falso en nosotros, ya porque la noticia confusa no puede ser principio elicitivo de una noticia distinta, lo mismo que tampoco lo imperfecto puede ser principio elicitivo de la producción de un ser perfecto; ya también porque dicha noticia actual confusa se daría simultáneamente con la noticia actual distinta, dándose así dos actos elícitos a la vez, o, caso de no darse a la vez, el acto confuso produciría el acto distinto; ya, finalmente, porque todo acto segundo de entender es producido por la memoria en cuanto está en acto primero proporcionado a él, y así un acto segundo perfecto es producido por un principio perfecto en acto primero, un acto imperfecto por un principio imperfecto, como se explicará en la distinción 3.

C) *Opinión propia*

300. Pues bien, volviendo a la cuestión propuesta, digo por mi cuenta que en Dios se dan sólo dos producciones distintas según las razones formales de las mismas, y ello

tissimum creatum non habet pro obiecto suo primo aliquid creatum, sed increatum.

299. Tertius etiam articulus [138] falsus est in nobis: tum quia notitia confusa non potest esse principium elicitivum notitiae distinctae, sicut nec imperfectum potest esse principium elicitivum productionis alicuius perfecti; tum quia illa notitia actualis confusa esset simul cum notitia actuali distincta, et ita duo actus eliciti simul, vel actus confusus quando non esset generaret actum distinctum; tum quia omnis actus intelligendi secundus est genitus a memoria ut memoria est in actu primo proportionali sibi, puta perfectus a perfecto, imperfectus ab imperfecto, sicut patebit distinctione 3 [139].

C) *Opinio propria*

300. Dico tunc ad quaestionem quod tantum sunt ibi duae productiones distinctae secundum rationes formales productio-

[138] Cf. supra n.282.290.
[139] DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 pars 3 q.2 n. [12-13].

porque no se dan en él sino dos principios productivos que tienen diversas razones formales de producir.

301. Pruebo el antecedente y la consecuencia de este razonamiento.

El antecedente lo pruebo así: toda pluralidad se reduce a la unidad o al menor número al que puede reducirse; luego también la pluralidad de los principios activos se reducirá a la unidad o al menor número al que puede reducirse. Pero no puede reducirse a un único principio productivo. Lo pruebo: este único principio tendría determinadamente uno de estos dos modos de ser principio de algo, o sería productivo de suyo determinadamente a modo de naturaleza, o no lo sería de suyo determinadamente, sino libremente y, por tanto, a modo de voluntad; luego no pueden reducirse a un tercer principio, además de los mencionados, que en su modo de producir no coincida con alguno de ellos. Por otra parte, ninguno de los dos principios puede reducirse al otro, porque en tal caso uno de ellos sería imperfecto en todo su género, y esto es falso, pues siendo así que el ser principio operativo y productivo compete a ambos a causa de una misma perfección (lo cual quedó probado en la solución precedente, en la prueba

num, et hoc quia sunt tantum duo principia productiva habentia formales rationes producendi distinctas.

301. Huius causalis probo antecedens et consequentiam.

Antecedens [140] probo sic: omnis pluralitas reducitur ad unitatem vel ad paucitatem tantam ad quantam reduci potest [141]; ergo pluralitas principiorum activorum reducetur ad unitatem vel ad tantam paucitatem ad quantam potest reduci. Sed non potest reduci ad aliquod unum principium productivum. Probatio, quia illud haberet determinate alterum vel alterius istorum modum principiandi: vel enim esset productivum ex se determinate per modum naturae, vel non ex se determinate sed libere, et ita per modum voluntatis; ergo non possunt reduci ad aliquod principium quasi tertium ab istis quod, scilicet in producendo, neutrius istorum habeat rationem. Nec unum reducitur ad alterum, quia tunc alterum secundum totum genus suum esset imperfectum, quod falsum est, quia cum ex eadem perfectione conveniat utrique esse principium operativum et pro-

[140] "Sunt distinctas"; consequentia vero, 'sunt tantum duo principia productiva habentia formales rationes producendi distinctas, ergo tantum sunt ibi duae productiones distinctae secundum rationes formales productionum' (cf. supra n.300), probatur infra n.303.
[141] Cf. PS.-DIONYS., *De div. nom.* c.13 § 2 (PG 3,978; ed. THÉRY II 287): HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.215P).

de la menor del primer silogismo allí expuesto), y siendo así, además, que ninguno de los dos principios es imperfecto de suyo en cuanto es operativo, pues en caso contrario no podría darse formalmente en Dios, síguese que tampoco es imperfecto en cuanto es productivo.

302. Es, pues, imposible reducir los principios productivos a un número menor que dos: un principio productivo a modo de naturaleza y otro principio productivo a modo de voluntad. Ahora bien, estos dos principios, según sus propias razones formales, deben ponerse en el primer Principio, en quien se da todo género de principio que no se reduzca a otro anterior. Luego en el primer Productivo se dan únicamente dos principios productivos de diversa razón: un único principio productivo a modo de naturaleza y otro único principio libremente productivo. Pero estos principios son productivos *ad intra*, porque cualquier principio productivo que no se reduce a otro anterior, es capaz de realizar una producción adecuada y un producto adecuado a sí mismo; así el principio productivo que es la voluntad es capaz de poner un término producido que sea adecuado a sí mismo, y el principio productivo que es la naturaleza es asimismo capaz de tener un término producido igualmente adecuado. Estos principios productivos

ductivum (quod probatum est in solutione praecedente, in probatione minoris primi syllogismi ibi facti[142]) et neutrum sit ex se imperfectum in quantum est operativum, quia tunc non esset formaliter in Deo, ergo nec in quantum est productivum est imperfectum.

302. Non ergo possunt principia productiva reduci ad paucitatem minorem quam ad dualitatem principii, scilicet productivi per modum naturae et principii productivi per modum voluntatis[143]. Haec autem duo principia secundum rationes suas principiandi debent poni in primo, quia in ipso est omnis ratio principii quod non reducitur ad aliud principium prius. Igitur tantum sunt duo principia productiva alterius rationis in primo productivo, scilicet, unicum productivum per modum naturae, et unicum productivum libere. Haec autem sunt productiva ad intra, quia quodlibet principium productivum quod non reducitur ad aliud principium prius natum est habere productionem sibi adaequatam et productum adaequatum; ergo principium productivum quod est voluntas natum est habere productum sibi adaequatum, et principium productivum quod est natura natum

142 Id est in solutione tertiae quaestionis, cf. supra n.224.226.
143 Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.216X).

en Dios son infinitos, luego los términos de producción adecuados a ellos no podrán ser sino infinitos. La omnipotencia, incluso en el primer Principio, no puede tener un objeto posible infinito, porque, si pudiera tenerlo, la criatura podría ser infinita; pero nada es infinito formalmente sino Dios, como queda demostrado en la cuestión referente a la existencia de Dios. Se debe, pues, concluir que los dos principios mencionados son productivos de algunos términos en la naturaleza misma de Dios.

303. Síguese todavía más: si no existen sino dos principios productivos de distinta razón, luego se dan sólo dos producciones numéricamente. Lo pruebo: porque cada uno de los principios productivos tiene una producción adecuada a sí mismo y coeterna; luego existiendo ésta, no puede poner ninguna otra.

D) Objeciones contra la solución

304. Contra esta argumentación se ponen varias objeciones. Primera: la naturaleza de suyo es principio determinado a obrar; pero en Dios no sólo el entendimiento en cuanto entendimiento parece ser principio determinado

est habere productum adaequatum. Haec principia productiva sunt infinita, ergo producta eis adaequata non possunt esse nisi infinita. Omnipotentia etiam in primo non potest habere obiectum possibile infinitum, quia tunc creatura posset esse infinita; nihil autem est infinitum formaliter nisi Deus, ex quaestione illa 'Utrum Deus sit'[144]. Igitur ista principia sunt productiva aliquorum in natura divina.

303. Ulterius sequitur: si non sint nisi duo principia productiva alterius rationis, ergo sunt tantum duae productiones numero[145]. Probatio, quia utrumque principium productivum habet productionem sibi adaequatam et coaeternam; ergo stante illa, non potest habere aliam.

D) Instantiae contra solutionem

304. Obicitur contra istam deductionem[146] sic: natura ex se est principium determinatum ad agendum; in divinis autem intellectus unde intellectus non tantum videtur esse principium determinatum ad agendum sed etiam essentia natura ut est quo-

144 Cf. supra n.39.74-147.
145 Cf. supra n.300.
146 Cf. supra n.301-303.

a obrar, sino también la esencia o naturaleza en cuanto es de algún modo anterior al entendimiento, como su raíz y fundamento, del mismo modo que cualquier esencia parece ser fundamento de la potencia; luego debe admitirse que no sólo el entendimiento, sino también la misma esencia en cuanto esencia tiene razón de principio a modo de naturaleza, en contraposición al principio a modo de voluntad.

305. Segunda objeción: se pregunta cómo los actos productivos nocionales pueden ser de los mismos principios productivos de los cuales son también los actos esenciales; pues siendo así que los actos distinguen a las potencias, según Aristóteles en el libro II *Del alma*, parece que a las potencias a las que convienen los actos esenciales no pueden competir los nocionales.

306. Tercera objeción: no parece tener valor el argumento aducido para probar que la dualidad de principios productivos no puede reducirse a la unidad, pues producir necesariamente y producir contingentemente son dos modos opuestos de ser principio productivo, y con todo esta dualidad se reduce a la unidad. Y concedo que este "único principio productivo" habrá de tener determinadamente uno de los dos modos de ser principio, el que sea más perfecto

dammodo prior intellectu, quasi radix et fundamentum, sicut essentia quaelibet videtur fundamentum potentiae; ergo non tantum intellectus sed etiam ipsa essentia ut essentia debet poni habere rationem principiandi principii illius quod est natura ut distinguitur contra voluntatem.

305. Secundo, dubium est de istis actibus productivis, quomodo sint istorum principiorum productivorum quorum sunt actus essentiales; cum enim actus distinguunt potentias, II *De anima*[147], videtur quod istis potentiis quibus conveniunt actus essentiales, non competant actus notionales[148].

306. Tertio, probatio illa non videtur valere, quae adducitur ad ostendendum dualitatem in principiis productivis non posse reduci ad unitatem[149], nam principiare necessario et principiare contingenter sunt oppositi modi principiandi et tamen haec dualitas reducitur ad unitatem. Et concedo quod illud 'unum' habet determinate unum istorum duorum modorum, illum videlicet qui

[147] ARISTOT., *De an.* II t.33 (B c.4,415*a*16-20): "Si autem oportet dicere ... quid intellectivum et sensitivum, aut vegetativum, prius adhuc dicendum quid sit intelligere et quid sentire: priores enim potentiis actus et operationes secundum rationem sunt".

[148] Notionales, generare (dicere) et spirare; essentiales, intelligere et velle, cf. supra n.271.

[149] Cf. supra n.301.

y anterior. Consiguientemente habría que afirmar en nuestro caso que la voluntad, aunque tenga un modo opuesto de producir, se reduce al principio que es la naturaleza, ya que éste es anterior en su razón de principio productivo.

307. Cuarta objeción: ¿con qué argumentos se prueba la proposición: "existiendo un acto adecuado a la potencia, ésta no puede a la vez poner otro acto"? Si esto se entiende de una adecuación en cuanto a la extensión, se hace una petición de principio; y si se entiende de una adecuación en cuanto a la intensidad, la proposición parece falsa. En efecto, aunque la visión del Verbo es adecuada a la potencia intelectiva del alma de Cristo, con todo puede ésta conocer también con acto elícito otro objeto inteligible; y es también claro que Dios se conoce a sí mismo con noticia adecuada a su entendimiento en cuanto a la intensidad, y por ello no deja de conocer otras cosas distintas de sí. Pues bien, si el acto adecuado de una potencia operativa es compatible con otro acto, lo será con más razón el de una potencia productiva, puesto que su producto no está inmanente en la potencia productiva como la operación está en la potencia operativa.

308. Además, el principio no es tal en cuanto el término producido se concibe puesto ya en la existencia, sino en cuanto es anterior al mismo término; pero en cuanto es

est perfectior et prior. Ita diceretur in proposito, quod ad principium quod est natura—quia illud est prius in ratione principiandi—reducitur voluntas licet habeat oppositum modum principiandi.

307. Quarto, unde probatur illa propositio, 'stante uno actu adaequato potentiae; ipsa non potest simul habere alium'?[150] Si intelligat adaequationem secundum extensionem, petitur principium; si secundum intensionem, videtur falsum. Licet enim visio Verbi adaequetur potentiae intellectivae animae Christi, tamen potest nosse etiam actu elicito aliud intelligibile; patet etiam quod Deus novit se notitia adaequata intellectui suo secundum intensionem, et tamen novit alia a se. Si ita est de actu adaequato potentiae operativae, quod compatitur alium, multo magis videtur de potentia productiva, quia eius productum non est in potentia productiva sicut operatio est in potentia operativa.

308. Item, principium non est principium in quantum principiatum iam intelligitur positum in esse, sed in quantum est prius principiato; ut autem est prius, non aliter se habet per

[150] Cf. supra n.303.

anterior, en nada cambia por el hecho de que el término producido es puesto en la existencia. Síguese de aquí que, si en la hipótesis de no tener ya un término producido, podría ser principio de otro, podrá serlo asimismo una vez que tiene ya un término producido, pues por el hecho de haberse puesto éste el principio en cuanto principio, es decir, en cuanto es anterior al término producido, no sufre ningún cambio.

309. La solución de estas dos últimas objeciones y la explicación del argumento contra el que se dirigen, así como la prueba de la conclusión en cuyo favor se aduce dicho argumento, es a saber, que las producciones son solamente dos, lo dejamos para la distinción 7 en la cuestión "Si podrían darse varios hijos en Dios".

310. *Respuesta a las objeciones.*—A la primera respondo que este todo: "el entendimiento que tiene presente a sí el objeto actualmente inteligible", tiene razón de memoria perfecta en acto primero, es a saber, de memoria perfecta que es inmediato principio del acto segundo y de la noticia engendrada; y en este principio que es la memoria concurren dos elementos parciales, que vienen a consti-

hoc quod principiatum ponitur in esse. Igitur, si isto non posito posset esse principium alterius, pari ratione videtur quod isto posito posset esse simul principium alterius, quia isto posito principium in quantum principium, hoc est in quantum prius principiato, nullo modo aliter se habet.

309. Solutio istarum duarum rationum ultimarum [151], et declaratio rationis illius contra quam fiunt [152], et probatio conclusionis ad quam illa ratio adducitur, videlicet quod sunt tantum duae productiones [153], dimittatur usque ad 7 distinctionem [154], quaestione illa 'An possent esse plures Filii in divinis' [155].

310. *Responsio ad instantias.*—Ad primum [156] respondeo quod hoc totum 'intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens' [157] habet rationem memoriae perfectae in actu primo [158], quae scilicet est immediatum principium actus secundi et notitiae genitae; in hoc autem principio quod est memoria

[151] Cf. supra n.307.308.
[152] Cf. supra n.303.
[153] Cf. supra n.303.
[154] Cf. infra n.358.
[155] DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.7 q.2 (cod. Assis. commun.137 [= A], 48*ra-b*: "Utrum possint esse plures filii in divinis"). Cf. etiam GUIL. DE WARE, *Sent.* I d.7 q.4 (cod. Florent. nat. A IV 42,28*va-b*).
[156] Cf. supra n.304.
[157] Cf. supra n.221.
[158] Cf. supra n.291 nota 128.

tuir un único principio total, y que son la esencia en razón de objeto y el entendimiento, cada uno de los cuales por sí es como principio parcial respecto de la producción adecuada al principio total. Cuando se objeta, pues, que la razón de naturaleza compete no sólo al entendimiento, sino también a la esencia, respondo que el principio total, que incluye la esencia como objeto y el entendimiento como potencia que tiene el objeto presente a sí, es el principio productivo que es la naturaleza y el principio completo de producción a modo de naturaleza. Pues si la esencia como objeto no tuviese razón de principio en la producción del Verbo, ¿por qué se le llamaría Verbo de la esencia divina y no de la piedra, por ejemplo, siendo así que en tal hipótesis el Verbo infinito podría ser producido por la sola infinidad del entendimiento divino como principio productivo en presencia de cualquier otro objeto?

311. A la segunda objeción respondo que en el Padre la memoria es principio operativo del mismo Padre, es decir, un principio por el que se constituye en acto primero para entender formalmente en acto segundo; la misma memoria es también en el Padre principio productivo, por el que constituído en acto primero produce en acto segundo la noticia engendrada. El acto productivo no se funda,

concurrunt duo, quae constituunt unum principium totale, videlicet essentia in ratione obiecti, et intellectus, quorum utrumque per se est quasi partiale principium respectu productionis adaequatae huic totali principio. Cum ergo arguitur quod ratio naturae non tantum competit intellectui, sed essentiae [159], respondeo quod totale principium, includens essentiam ut obiectum et intellectum ut potentiam habentem obiectum sibi praesens, est principium productivum quod est natura et principium completum producendi per modum naturae. Si enim essentia ut obiectum non haberet rationem principii in productione Verbi, quare magis diceretur Verbum essentiae quam lapidis si ex sola infinitate intellectus ut principii productivi posset produci Verbum infinitum quocumque alio obiecto praesente?

311. Ad secundum dubium [160] dico quod memoria in Patre est principium operativum Patris, quo scilicet ut actu primo Pater formaliter intelligit ut in actu secundo; est etiam eadem memoria Patri principium productivum, quo Pater exsistens in actu primo producit ut in actu secundo notitiam genitam. Non fundatur igitur actus productivus super actum essentialem, qui

[159] Cf. supra n.304.
[160] Cf. supra n.305.

pues, sobre el acto esencial, que consiste en el acto segundo y que es una como operación sobre la misma razón formal de emitir el acto segundo productivo; pero, con todo, el acto productivo preexige de algún modo aquel acto segundo esencial, porque el acto primero, que es a la vez operativo y productivo, es la razón de poner en acto segundo al supuesto, en quien el acto esencial segundo es anterior según cierto orden al acto de producción del término producido. Pues el que obra y produce por aquel único principio que es la memoria, antes es operante que producente.

312. Pongamos un ejemplo. Si el "lucir" se concibe como una operación del cuerpo luminoso y el "iluminar" como una producción de luz por el mismo, la luz del cuerpo luminoso será el principio "por el que" tanto respecto de la operación, que es el "lucir", como respecto de la producción, que es el "iluminar"; pero, con todo, el "lucir", que es operación, no será la razón formal del "iluminar", que es producción, sino que solamente se dará aquí un orden de efectos ordenados en relación a una misma causa común, de la cual uno de los efectos procede más inmediatamente que el otro. Así también en nuestro caso. Respecto de un mismo acto primero, que es la memoria del Padre, se conciben en cierto orden el "entender", que es una operación del mismo Padre, y el "decir", que es la producción de la noticia engendrada; pero este orden no

consistit in actu secundo, videlicet qui est operatio-quasi super rationem formalem eliciendi illum actum secundum productivum, sed quodam modo praeexigit illum actum secundum, quia actus primus, qui est operativus et productivus, est ratio perficiendi in actu secundo suppositum, in quo est quodam ordine prius antequam intelligatur produci vel perfici illud quod producitur. Operans enim et producens, per illud principium, prius est operans quam producens.

312. Exemplum. Si 'lucere' poneretur aliqua operatio in luminoso et 'illuminare' poneretur productio luminis a luminoso, lux in luminoso esset principium 'quo' et respectu operationis quae est 'lucere' et respectu productionis quae est 'illuminare'; nec tamen 'lucere' quod est operatio esset ratio formalis illuminationis quae est productio, sed esset ibi ordo quasi effectuum ordinatorum ad eandem causam communem amborum, a qua immediatius procedit unus effectus quam alius. Ita in proposito. Ad eundem actum primum, qui est memoria Patris, ordinem quemdam intelliguntur habere 'intelligere' quod est operatio Pa-

consiste en que el "entender" del Padre sea causa o principio elicitivo del "decir" del Verbo, sino únicamente en que el "entender" es cuasi-producido por la memoria paterna más inmediatamente que el "decir" o el Verbo es producido por ella. No se da, pues, aquí aquel orden que trataba de establecer la opinión que expusimos antes, un orden que se fundaría en la razón de objeto presupuesto o en la razón de principio formal de acción, sino sólo un orden de prioridad de un término cuasi-producido respecto de otro producido en relación a un mismo principio común de

313. Y podemos ahora responder a la objeción tomada de la distinción de las potencias por sus actos, según el libro II *Del alma:* el "cuasi-producir" y el "producir" son actos de la misma razón o naturaleza; pues si aquello que no es producido, sino cuasi-producido, fuese realmente distinto del sujeto producente, sería sin más verdaderamente producido; por consiguiente, el hecho de que se dé en el sujeto sin una producción propiamente dicha, bien que en virtud de un principio que de suyo sería productivo si el término pudiera ser realmente distinto—y que por esta razón se diga cuasi-producido—, no hace que dicho acto sea formalmente diverso del acto por el que se produciría realmente un término, caso de que fuera producible.

tris, et 'dicere' quod est 'producere' Patris respectu notitiae genitae; non talem ordinem quod 'intelligere' Patris sit causa vel principium elicitivum 'dicere' Verbi, sed quod immediatius 'intelligere' sit quasi productum a memoria Patris, quam 'dicere' vel Verbum sit productum ab eadem. Non igitur est ibi talis ordo qualem posuit opinio prior [161], in ratione obiecti praesuppositi vel in ratione principii formalis agendi, sed tantum ordo prior quasi-producti ad productum, respectu eiusdem principii, communis ad quasi-productum et productum.

313. Et tunc ad illud II *De anima*, de distinctione potentiarum per actus [162], potest dici quod 'quasi producere' et 'producere' sunt actus eiusdem rationis; si enim illud quod non producitur sed quasi producitur esset realiter distinctum a producente, esset vere productum; igitur quod modo sine productione insit, virtute tamen principii quod esset productivum eius si posset distingui—et pro tanto dicatur quasi-productum—non variat formaliter actum ab illo quo produceretur si esset producibile.

[161] Henrici, cf. supra n.280.
[162] Cf. supra n.305.

314. Se podría responder también basándose en el entendimiento agente y posible, pero por ahora paso por alto esta respuesta; pues no he dicho todavía a cuál de ellos corresponde como a principio parcial el producir la noticia (de esto hablaremos más abajo), hasta ahora no he hablado sino del entendimiento en general.

315. A la tercera objeción respondo que cuando dos principios tienen dos modos opuestos de producir, ninguno de los cuales incluye alguna imperfección, ninguno de ellos se reduce al otro como a algo anterior por naturaleza, aunque podría darse entre los mismos alguna prioridad como de origen o algo semejante. Ahora bien, ninguno de los mencionados principios incluye imperfección alguna, ni en cuanto principio productivo ni en cuanto operativo; luego no se reducirán el uno al otro como a algo anterior por naturaleza, ni ambos podrán reducirse a un tercero, por la misma razón, porque ninguno de ellos es imperfecto, y también porque el pretendido tercer principio coincidiría en su razón de principio con alguno de los otros dos, pues entre ambos no se da un medio, de modo que, caso de reducirse a un tercero, uno de ellos se reduciría al otro y viceversa.

316. Contra las precedentes soluciones se objeta nuevamente, y en primer lugar, así: la inteligencia se da en

314. Alia responsio esset de intellectu agente et possibili, sed modo transeo; non dixi adhuc, cui intellectui convenit producere notitiam ut principio partiali (hoc dicetur infra), sed nunc de intellectu indistincte locutus sum [163].

315. Ad tertium [164] dico quod quando duo principia habent modos oppositos principiandi quorum neutrum requirit aliquam imperfectionem, neutrum reducitur ad alterum ut ad prius natura, licet posset ibi esse aliqua prioritas quasi originis, vel huiusmodi. Nunc autem neutrum istorum principiorum includit aliquam imperfectionem, non magis in quantum productivum quam in quantum operativum: nec ergo unum ad alterum reducetur ut ad prius natura, nec ambo ad tertium, propter idem, quia neutrum est imperfectum, et etiam quia illud tertium esset principium secundum rationem alterius istorum, quia inter ista non est medium in principiando, et ita si ambo reducerentur ad tertium, unum reduceretur ad aliud et idem ad se ipsum.

316. Contra ista [165] instatur, et primo sic: intelligentia est in Patre sub propria ratione intelligentiae, et propria perfectio

[163] Cf. supra n.232.
[164] Cf. supra n.306.
[165] Cf. supra n.310-315.

el Padre bajo la propia razón de inteligencia, y la perfección propia de la inteligencia como inteligencia es el Verbo; luego el Verbo es la inteligencia del Padre, lo cual se ha negado antes.

317. Además, dice San Agustín en el libro XV *De la Trinidad* cap.12: "El Verbo es visión de visión"; luego la razón de engendrar al Verbo es la noticia actual.

318. Además, no se ve diferencia alguna entre la memoria y la inteligencia en el Padre, y, por lo tanto, tampoco se ve que sea cosa diversa negar que el Padre en cuanto inteligencia es principio del Verbo y negar que lo sea en cuanto memoria; luego afirmas y niegas una misma cosa.

319. Y se objeta todavía en cuarto lugar: no se ve la razón por qué el Padre con uno de los actos de su entendimiento produce la noticia engendrada, y con el otro, en cambio, no la produce, siendo tanto el uno como el otro acto segundo emitido en virtud de un mismo acto primero.

320. A la primera de estas objeciones respondo que el Padre formalmente es memoria, inteligencia y voluntad, según San Agustín en el libro XV *De la Trinidad* cap.7 o cap.15 "de parvis": "¿Quién osará decir que en la Tri-

intelligentiae ut intelligentia est Verbum; ergo Verbum est intelligentia Patris [166], quod prius est negatum [167].

317. Praeterea, Augustinus [168] XV *De Trinitate* cap.12: "Verbum est visio de visione"; igitur actualis notitia est ratio gignendi Verbum [169].

318. Praeterea, non videtur differentia inter memoriam et intelligentiam in Patre, igitur non videtur aliud esse improbare Patrem ut intelligentiam esse principium Verbi et Patrem ut memoriam; idem igitur approbas et improbas [170].

319. Quarta instantia est: quare Pater isto actu producit notitiam genitam et non illo, non videtur ratio, cum uterque sit actus secundus et principietur virtute eiusdem actus primi [171].

320. Ad primum [172] dico quod Pater formaliter est memoria, intelligentia et voluntas, secundum Augustinum [173] XV *De Trinitate* cap.7, sive cap.15 'de parvis': "In illa Trinitate quis audeat dicere Patrem nec se ipsum nec Filium nec Spiritum

[166] Cf. supra n.290.
[167] Cf. supra n.291-296.
[168] AUGUST., *De Trin.* XV c.12 n.22 (PL 42,1075): "de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur".
[169] Cf. supra n.290.
[170] Cf. supra n.310.291.
[171] Cf. supra n.311.292.
[172] Cf. supra n.316.
[173] AUGUST., *De Trin.* XV c.7 n.12 (col.1065).

nidad el Padre no se entiende a sí mismo, ni entiende al Hijo, ni al Espíritu Santo, sino mediante el Hijo, y que por sí se acuerda sólo o del Hijo o del Espíritu Santo?"; y continúa: "¿Quién presumirá opinar o afirmar esto de aquella Trinidad? Pues si en Dios sólo el Hijo entiende y ni el Padre ni el Espíritu Santo son inteligentes, se sigue el absurdo de que el Padre no es sabio de suyo sino por el Hijo". Esto dice el gran Doctor. Luego entiende que el Padre formalmente es de sí memoria, de sí inteligencia y de sí voluntad; y en esto está, según él, la desemejanza entre las personas divinas y las partes de su imagen en nosotros.

Niego, pues, la afirmación de que "el acto propio de la inteligencia sea el Verbo", y sostengo, por el contrario, que pertenece a la esencia del Verbo el ser una noticia engendrada.

321. Respondes que basta que sea una noticia declarativa.

Niego también esto, entendiendo por "declarativo" una relación de razón, como la del objeto inteligible al entendimiento: pues tal es la relación de la noticia declarativa actual, por la que el Padre entiende formalmente, a la no-

Sanctum intelligere nisi per Filium, per se autem meminisse tantummodo vel Filiii vel Spiritus Sancti?"—sequitur [174]—"quis hoc in illa Trinitate opinari vel affirmare praesumat? Si autem solus ibi Filius intelligat nec Pater et Spiritus Sanctus sint intelligentes, ad illam absurditatem reditur quod Pater non sit sapiens de se sed de Filio". Haec ille. Intelligit igitur quod Pater formaliter est memoria sibi, intelligentia sibi et voluntas sibi; et in hoc est dissimilitudo inter personas et partes imaginis in nobis, secundum ipsum [175].

Cum igitur dicitur 'proprius actus intelligentiae est Verbum' [176], nego, immo de ratione Verbi est quod sit notitia genita.

321. Dicis, sufficit quod sit notitia declarativa.

Nego, intelligendo per 'declarativum' relationem rationis, ut intelligibilis ad intellectum: talis enim est relatio notitiae declarativae actualis Patris qua Pater formaliter intelligit, ad notitiam habitudinalem Patris ut est memoria, ita quod obiectum praesens

[174] Ib. (col.1065-1066).
[175] AUGUST., *De Trin.* XV c.7 n.12 (PL 42,1065-1066): "Itemque in hoc magna distantia est... Ecce ergo tria illa, id est memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est Deus, non Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt, sed Pater solus".
[176] Cf. supra n.316.

ticia habitual del mismo Padre en cuanto es memoria, de suerte que el objeto presente al entendimiento paterno se declara igualmente por la noticia actual del Padre como por la noticia actual que es el Hijo, y, sin embargo, la noticia actual del Padre no es el Verbo, porque nada puede existir formalmente en el Padre sino lo no-producido.

322. A la segunda objeción, que dice que el Verbo es "noticia de noticia", respondo que el mismo San Agustín se explica a sí mismo en el libro XV *De la Trinidad* capítulo 10 *a*: "La visión de pensamiento es muy semejante a la visión de ciencia"; y añade en el mismo libro cap.8 o cap.32 *g*: "Entonces es el verbo muy semejante a la cosa conocida, de la cual es engendrado, y es su imagen: de la visión de ciencia nace la visión de pensamiento". Estas construcciones son intransitivas. Pues así como la "visión de pensamiento" no es otra cosa que el pensamiento, del mismo modo la "visión de ciencia" no es otra cosa que la ciencia. Es, pues, lo mismo decir que de la visión de ciencia nace la visión de pensamiento, que decir que de la ciencia nace el pensamiento. Pero la "ciencia" es la ciencia habitual, que perfecciona la memoria, según el mismo San Agustín en el libro XV *De la Trinidad* cap.15 ó 38, donde

intellectui Patris declaratur aeque per notitiam actualem Patris sicut per notitiam actualem quae est Filius—et tamen notitia actualis Patris non est Verbum, quia nihil potest esse formaliter in Patre nisi non-genitum.

322. Cum dicitur secundo quod est 'notitia de notitia' [177], respondeo quod ipsemet Augustinus [178] exponit se XV *De Trinitate* cap.10 *a*: "Simillima est visio cogitationis visioni scientiae"; et eodem [179], cap.8, sive cap.32 *g*: "Tunc est verbum simillimum rei noscendae de qua gignitur, et imago eius: de visione scientiae, visio cogitationis".—Istae constructiones sunt intransitivae. Nam sicut 'visio cogitationis' nihil aliud est quam cogitatio, ita 'visio scientiae' nihil aliud est quam scientia. Idem est igitur dicere, de visione scientiae nasci visionem cogitationis, quod, de scientia nasci cogitationem. 'Scientia' autem est scientia habitualis, perficiens memoriam, secundum eundem [180] XV *Trinitatis* cap.15, sive 38, ubi dicit:

[177] Cf. supra n.317.
[178] AUGUST., *De Trin.* XV c.11 n.20 (PL 42,1072): "Simillima est enim visio cogitationis visioni scientiae".
[179] Ib. c.12 n.22 (col.1075): "Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur, et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur".
[180] Ib. c.15 n.25 (col.1078): "si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio".

dice: "Aunque pueda darse en el alma una ciencia sempiterna, no puede ser sempiterno el pensamiento de la misma ciencia". Según él, este "sempiterno" pertenece a la memoria, el "no sempiterno" a la inteligencia. Con las expresiones "visión de visión", "noticia de noticia", no se quiesiones, pues, expresar otra cosa, según la mente del santo Doctor, sino que el acto segundo, que es visión o pensamiento en la inteligencia, nace del acto primero, que es visión habitual o ciencia.

323. A la tercera objeción, que dice que no se ve diferencia alguna entre la memoria y la inteligencia, respondo que los adversarios que lo objetan tampoco ponen diferencia alguna real entre el pensamiento y la voluntad del Padre, y con todo tienen tanta diferencia estas dos facultades, que la una puede ser principio elicitivo formal de una producción de la que no puede serlo la otra; el Hijo, en efecto, no es producido formalmente a modo de voluntad. Así, pues, aunque la memoria y la inteligencia del Padre no se distingan realmente, se da, sin embargo, tal distinción entre ellas, que la una pueda ser principio formal elicitivo de una producción de la que no puede serlo la otra. Esta distinción está clara en San Agustín, en el libro XV *De la Trinidad* cap.8 y en el lugar arriba citado.

"Si potest esse in anima scientia aliqua sempiterna, sempiterna esse non potest scientiae eiusdem cogitatio". Illud 'sempiternum' secundum eum pertinet ad memoriam, 'non-sempiternum' ad intelligentiam. Nihil igitur vult aliud dicere 'visionem de visione', 'notitiam de notitia', nisi actum secundum qui est visio vel cogitatio in intelligentia, nasci de actu primo qui est visio habitualis sive scientia, secundum eum.

323. Ad tertiam instantiam, cum arguitur de differentia memoriae et intelligentiae [181], dico quod illi adversarii nec ponunt differentiam realem inter intellectum et voluntatem Patris, et tamen habent tantam differentiam, quod alterum potest esse principium elicitivum alicuius productionis cuius alterum non est principium formale elicitivum; Filius enim non producitur formaliter per modum voluntatis. Igitur licet non differant realiter memoria et intelligentia Patris, est tamen tanta differentia inter illa, quod alterum posset poni principium elicitivum alicuius productionis cuius reliquum non ponatur principium formale elicitivum. Talis differentia patet secundum Augustinum [182] XV *De Trinitate* cap.8, et ubi prius [183]. Talis

[181] Cf. supra n.318.
[182] AUGUST., *De Trin.* XV c.7 n.12 (PL 42,1065-1066).
[183] Cf. supra n.291.

Pues es tal que, no obstante la identidad de la memoria con la inteligencia o del recuerdo con la intelección, si el Padre conociese con la memoria, pero no con la inteligencia, no sería perfecto, según el Filósofo en el libro XII de su *Metafísica*.

324. A la cuarta objeción respondo que la expresión "el calor calienta" enuncia una proposición inmediata contingente, y la expresión "el calor es calefactivo" enuncia una proposición inmediata necesaria, porque entre los extremos de ninguna de ellas se encuentra un medio. Así digo que es evidente por sí esta proposición: "la operación en cuanto operación no es productiva", porque las operaciones en cuanto tales son fines y perfecciones del sujeto operante; la producción, en cambio, en cuanto producción no es perfección del sujeto producente, sino que tiene un término producido fuera de la esencia del producente o al menos no formalmente en la persona del producente.

325. ¿Por qué entonces el acto primero por el que el Padre entiende u obra formalmente no produce un término?

Respondo que ese "entender" es un "obrar" del Padre por su propia razón, y no es un "producir"; en cambio, por la producción o dicción el Padre produce, así como

enim est, quia si Pater esset memorialiter noscens, non autem intelligens, non esset perfectus, secundum Philosophum [184] XII *Metaphysicae*, non obstante illa identitate memoriae ad intelligentiam sive recordationis ad intellectionem.

324. Ad quartam instantiam [185] dico quod haec est immediata contingens 'calor calefacit', et ista immediata necessaria 'calor est calefactivus', quia inter extrema neutrius istorum invenitur aliquod medium. Ita dico quod haec est per se 'operatio in quantum operatio non est productiva', quia operationes ut operationes sunt fines et perfectiones operantis [186]; productio autem ut productio non est perfectio producentis sed habens terminum productum extra essentiam producentis, vel saltem non formaliter in persona producentis.

325. Quare ergo actus primus quo Pater intelligit vel formaliter operatur non producit?

Respondeo quod illud 'intelligere' est 'operari' Patris ex ratione sua, et non est 'producere'; productione autem sive

[184] ARISTOT., *Metaph.* XII t.51 (Λ c.9,1074b17-18): "si [Deus] non intelligat, quidem utique erit insigne, sed habet quemadmodum ut si dormiens sine intelligentia".
[185] Cf. supra n.319.
[186] Cf. supra n.292.

un cuerpo cargado de calor por la calefacción calienta, y formalmente de esto no se da otra causa anterior.

326. Y a lo que dices que el principio de estos dos actos es el mismo, dejándonos ahora de discutir sobre el entendimiento agente y posible, puede concederse que por la plenitud de perfección puede competir a algún sujeto el obrar y el producir algo distinto de sí. Pero esto quedará más claro cuando se explique que el "decir" no es un acto formal de entender, pero es, sin embargo, un acto del entendimiento. Ahora bien, ningún acto de entender formalmente es productivo, pero algún otro acto natural, precedente o subsequente, puede ser productivo, como es de hecho el acto de "decir".

IV. Respuesta a los argumentos principales de la cuarta cuestión

327. Respondo a las razones principales. A la primera respondo que Averroes, en el libro VIII de su *Física* comentario 49, cuyo texto comienza con las palabras "utrum

dictione producit sicut aliquid calefactione calefacit, formaliter cuius non est alia causa prior.

326. Quod autem dicis idem esse principium istorum duorum actuum [187], non altercando modo de intellectu agente et possibili [188], potest concedi quod ex plenitudine perfectionis potest competere alicui quod operetur et quod producat aliquid aliud a se. Magis tamen hoc patebit quando dicetur quod 'dicere' non est aliquis actus intelligendi formaliter [189]; est tamen aliquis actus intellectus. Nullus autem actus intelligendi formaliter est productivus, sed aliquis alius actus naturalis, praecedens vel subsequens, potest esse productivus—qualis est actus dicendi.

IV. Ad argumenta principalia quartae quaestionis

327. Ad rationes principales [190].—Ad primam [191] dico quod Averroes [192] in VII *Physicorum* [193] commento 49, cuius textus incipit "Utrum unumquodque moventium", non loquitur expresse

[187] Cf. supra n.319.
[188] Cf. supra n.314.232.
[189] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.6 q. un. n. [2-4].
[190] Cf. supra n.212-218.
[191] Cf. supra n.212.
[192] AVERROES, *Physic.* VIII com.46.
[193] ARISTOT., *Physic.* VIII t.46 (Θ c.6,258*b*12): "Utrum autem unumquodque moventium" (versio arabico-latina).

unumquodque moventium", no habla expresamente sino del hombre, y a este propósito contradice a Avicena, como él mismo dice en el lugar citado. Atribuye, en efecto, a Avicena la opinión de que el hombre puede ser engendrado equívocamente, y en tal caso la conclusión de Averroes es verdadera, porque ningún ser unívocamente engendrable puede ser engendrado equívocamente, a no ser que sea tan imperfecto que baste para su generación tanto una causa equívoca como unívoca; por esta razón los seres imperfectos pueden ser engendrados unívoca y equívocamente, pero no así los seres perfectos. Sin embargo, las razones de Averroes parecen querer concluir no sólo respecto del hombre, sino también respecto de cualquiera especie de seres naturales generables; y si esto intenta de hecho, su conclusión es falsa y sus razones no son concluyentes.

328. Que su conclusión sea falsa, consta por San Agustín en el libro III *De la Trinidad* cap.9. La razón del santo Doctor en el citado lugar es que un ser engendrado por putrefacción engendra a su vez otros seres por propagación; ahora bien, los seres que se propagan son unívocos a sus propios propagados; luego los seres propagados y los engendrados por putrefacción son unívocos.

nisi de homine, et quoad hoc contradicit Avicennae [194], sicut ipse dicit ibidem [195]. Imponit igitur Avicennae quod posuerit quod homo poterat generari aequivoce—et tunc conclusio [196] Averrois vera est, quia nullum generabile univoce potest generari aequivoce nisi sit ita imperfectum quod causa aequivoca sive univoca sufficit ad generationem eius; et ideo imperfecta entia possunt generari univoce et aequivoce, perfecta autem non. Tamen rationes [197] Averrois videntur concludere non tantum de homine, sed de quacumque specie naturalium generabilium: et si hoc intendat, conclusio eius est falsa, et rationes non concludunt.

328. Quod conclusio [198] sua sit falsa, patet per Augustinum [199] III *De Trinitate* cap.9. Et ratio Augustini ibidem est, quod generatum per putrefactionem propagat alia; propagantia autem sunt univoca generatis a se; igitur propagata et generata per putrefactionem sunt univoca.

[194] Cf. AVICENNA, *De nat. animal.* XV c.1 (59*rb-va*).
[195] AVERROES, *Physic.* VIII com.46.
[196] Cf. supra n.212.
[197] Cf. supra n.213-214.
[198] Cf. supra n.212.
[199] AUGUST., *De Trin.* III c.8 n.13 (PL 42,876).

329. Y si Averroes niega esto respecto de las abejas y de los animales, no lo puede negar respecto de las plantas, ya que éstas, equívocamente engendradas, es decir, no de la propia semilla, producen luego unívocamente la semilla, de la cual se engendran otras plantas de la misma especie.

330. Además, el mismo San Agustín es contrario a la opinión de Averroes en su *Epístola a Deogracias*, así como también San Ambrosio en su libro *Sobre la encarnación* al final.

331. Pero hasta el mismo Averroes se contradice a sí mismo en otros lugares respecto de esta su conclusión. Pues por lo que hace, en primer lugar, a la generación equívoca de los accidentes, la admite claramente en el libro II *Del cielo y del mundo* com.42, donde concede que los accidentes no siempre se originan por generación unívoca; y lo explica con el ejemplo del calor y del fuego, haciendo notar que el calor se engendra equívocamente por el movimiento y el concurso de los rayos, y también unívocamente por el calor mismo. Y por lo que hace a las substancias, es también claro, según él, que el fuego puede ser engendrado tanto unívoca como equívocamente. Que puede serlo equívocamente, consta por lo que dice en el libro III *Del cielo* com.56: "La salida del fuego de la piedra no corresponde al capítulo de la traslación, sino al de la alteración", es decir, que el fuego no se engendra de la piedra por traslación, sino por alteración; se engendra también por movimiento local, según el libro XII de su *Metafísica* comentario 19 y el I de los *Meteorológicos* acerca de la generación de las impresiones ígneas. Lo mismo consta también en cuanto a los animales, es decir, que no pocos de ellos se engendran equívocamente, según el libro XII de la *Metafísica* com.19: "Pues las avispas parecen formarse de los cuerpos de los caballos muertos, y las abejas de los cuerpos de las vacas", etc.

332. Y que todos estos seres equívocamente engendrados pertenecen a la misma especie que los unívocamente engendrados, se prueba porque tienen las mismas operaciones, que versan sobre los mismos objetos; se conservan y se corrompen por los mismos agentes. Tienen idénticos movimientos, sean ascensionales o descensionales, sean también progresivos, y cuentan con los mismos órganos de movimiento progresivo; ahora bien, de la unidad de movimiento concluye Aristóteles, en el libro I *Del cielo y del mundo*, la unidad de naturaleza, y el mismo Comentador,

329. Quod si negat Averroes assumptum de apibus et de animalibus, non potest negare de plantis, quia aequivoce generatae, hoc est non de semine, postea producunt univoce semen, ex quo generantur plantae aliae eiusdem speciei.

330. Contradicit etiam ei Augustinus [200] in *Epistola ad Deogratias*, et Ambrosius [201] *De Incarnatione*, in fine.

331. Sed et ipsemet contradicit sibi ipsi in aliis locis de hac conclusione. Nam de generatione accidentium aequivoca patet per ipsum [202] II *De caelo et mundo* commento 42, ubi ipse concedit quod in accidentibus non semper est generatio ab univoco; et ponit exemplum de calore et igne: ponit enim quod calor generatur aequivoce ex motu et ex concursu radiorum, et etiam a calore univoce.—In substantiis etiam patet quod ignis generatur et univoce et aequivoce. Quod aequivoce, patet III *De caelo* [203] commento 56: "Exitus ignis a lapide non est de capitulo translationis, sed de capitulo alterationis", hoc est non generatur per lationem, sed per alterationem; generatur etiam per motum localem, XII *Metaphysicae* [204] commento 19, et I *Meteorologicorum* [205] de generatione impressionum ignitarum.—Item patet de animalibus quod multa generantur aequivoce, XII *Metaphysicae* [206] commento 19: "Vespae enim videntur fieri de corporibus equorum mortuorum, et apes de corporibus vaccarum", etc.

332. Quod autem omnia praedicta generata aequivoce sint eiusdem speciei cum generatis univoce, probatur, quia habent easdem operationes, et circa eadem obiecta; ab eisdem conservantur et ab eisdem corrumpuntur. Eosdem habent motus, sive quantum ad sursum sive quantum ad deorsum, sive quantum ad motum progressivum et eadem organa motus progressivi; ex unitate autem motus concludit Aristoteles [207] I *De caelo et mundo* unitatem naturae, et Commentator [208] ibidem

[200] AUGUST., *Epist. 102, ad Deogratias* q.1 n.4 (PL 33,371-372; CSEL XXXIV 547,12-17).

[201] AMBROSIUS, *De incarnationis dominicae sacramento* c.9 n.101-102 (PL 16,843).

[202] AVERROES, *De caelo* II com.42: "calor generatur a calore aliquando, et aliquando a motu".

[203] AVERROES, *De caelo* III com.56: "exitus ignis a lapide est ex capitulo alterationis et transmutationis ... et non ex capitulo translationis".

[204] AVERROES, *Metaph.* XII com.18: "ignis generatur a motu sicut ab igne".

[205] AVERROES, *Meteor.* I summa II c.1 (ed. IUNTINA V 404 I-406 I).

[206] AVERROES, *Metaph.* XII com.18: "Vespae enim videntur fieri ex corporibus equorum mortuorum, et apes ex corporibus vaccarum mortuarum, et ranae ex putrefactione aquae, et musciliones ex vino corrupto".

[207] ARISTOT., *De caelo* I t.8 (A c.2,269a2-7).

[208] AVERROES, *De caelo* I com.8: "motus enim unius non provenit nisi ab una natura".

en el lugar citado com.8, establece: "Un idéntico movimiento no proviene sino de una idéntica naturaleza". Tienen asimismo los unos y los otros miembros de la misma especie, y "los miembros del león no difieren de los del ciervo sino porque un alma difiere de la otra", según dice en el libro I *De anima*. Hablando, en fin, en términos generales, cualesquiera medios pueden probar la unidad específica de los seres, sean tomados de los actos sean de las operaciones, concluyen asimismo nuestro propósito sobre la univocación específica de los seres unívoca y equívocamente engendrados.

333. A la conclusión de Averroes contradice también el Filósofo en el libro VII de la *Metafísica*, donde quiere que, así como se dan algunos efectos idénticos producidos por el arte y por la casualidad, cuando existe en la materia un principio semejante al que sería principio del movimiento de ejecución del mismo efecto por el arte, así también algunos efectos naturales son realizados tanto por la naturaleza como por la casualidad; pero otros, en cambio, no; y el mismo Averroes, en el lugar citado en el texto que comienza "Ergo sicut in syllogismis", sostiene que pueden engendrarse sin semilla, y, por tanto, equívocamente, aquellos seres en cuya materia puede depositarse por influ-

commento 8: "motus unus non provenit nisi ex unitate naturae". Habent etiam—haec et illa—membra eiusdem speciei, et "membra leonis non differunt a membris cervi nisi quia anima ab anima", I *De anima* [209]. Et generaliter, quaecumque media possunt concludere unitatem specificam, sive sumpta ex actibus sive ex operationibus, concludunt propositum de univocatione generatorum sic et sic.

333. Conclusioni etiam Averrois Philosophus [210] contradicit VII *Metaphysicae*, ubi vult quod sicut aliqua eadem fiunt ab arte et a casu, quando scilicet principium est in materia simile illi quod esset principium motus factionis si idem fieret ab arte, ita vult quod quaedam naturalia fiunt a natura et a casu, et quaedam non; et ibidem Averroes [211]—et incipit textus "Ergo sicut in syllogismis" [212]—vult quod illa possunt generari sine semine, et per consequens secundum ipsum aequivo-

[209] AVERROES, *De an.* I com.53.
[210] ARISTOT., *Metaph.* VII t.29 (Z c.9,1034*a*9-14); t.31 (p.1034*a*30-1034*b*7).
[211] AVERROES, *Metaph.* VII com.31.
[212] ARISTOT., *Metaph.* VII t.31 (Z c.9,1034*a*30-31): "Ergo sicut dictum est quod in syllogismis" (versio arabico-latina).

jo celeste alguna virtualidad semejante a la virtualidad de la semilla en los seres que se propagan.

334. Está, pues, probado lo contrario de lo que defiende la conclusión de Averroes, entendida ésta en términos generales y universales.

335. Sus razones tampoco son concluyentes. A la primera respondo: la materia, según el Filósofo en el libro V de la *Metafísica*, es "aquello de que se hace una cosa estándole ello inherente"; se añade "estándole ello inherente" para diferenciarla del opuesto, del cual transformado y corrompido se hace la cosa, pero sin que el mismo opuesto esté inherente a la cosa hecha. Pues bien, si al decir que "a una materia de determinada naturaleza corresponde una forma de la misma naturaleza", quiere referirse a la materia que es parte inherente de la cosa, concedo; pero si se refiere a la materia en el sentido del opuesto, del cual corrompido se engendra el compuesto, niego; pues un fuego de la misma especie se engendra tanto del leño corrompido como del aire corrompido. Pero en los seres engendrados por propagación y por putrefacción se da una materia de la misma naturaleza en el primer modo, pero no en el segundo modo.

336. A la segunda razón respondo que no se dice que

ce, in quorum materia potest induci virtute caelesti aliqua virtus, similis virtuti seminis in propagatis.

334. Patet igitur oppositum conclusionis Averrois si generaliter et universaliter intelligatur.

335. Rationes etiam suae non concludunt.—Ad primam [213] respondeo: materia secundum Philosophum [214] V *Metaphysicae* est "ex qua fit res cum insit"; 'cum insit' additur ad differentiam oppositi, ex quo transmutato et corrupto fit res, non autem inest rei factae.—Si autem accipiat quod 'forma eiusdem rationis est materiae eiusdem rationis' proprie loquendo de materia quae est pars rei inexsistens, concedo; sed si accipiat materiam pro opposito, ex quo corrupto generatur compositum, nego: ignis enim eiusdem speciei generatur sive ex ligno corrupto sive ex aëre corrupto. In propagatis autem et putrefactis est materia eiusdem rationis primo modo, sed non secundo modo.

336. Ad secundum [215] dico quod non dicitur aliquid fieri

[213] Cf. supra n.213.
[214] ARISTOT., *Metaph.* V t.2 (Δ c.2,1013*a*24-25). "Causa vero dicitur uno quidem modo ex quo fit aliquid inexsistente"; clarius in *Physic.* I t.82 (A c.9,192*a*31-32): "Dico autem materiam primam subiectum unicuique ex quo fit aliquid, cum insit".
[215] Cf. supra n.214; cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.158.219.

algo ocurre raramente o las más de las veces porque ello ocurra de hecho pocas o muchas veces, pues con más frecuencia ocurre que una piedra caída rompa una cabeza que el eclipse de la luna. Sino que esta diferencia debe entenderse por comparación de un efecto a su causa, y así se dice que ocurre las más de las veces aquel efecto que tiene una causa ordenada a producirlo, la cual, por lo general, produce dicho efecto; se dice, por el contrario, que ocurre raramente aquello que no tiene una causa ordenada a producirlo, sino que proviene de alguna causa ordenada a producir otro efecto distinto, pero que, siendo alguna vez impedida de producirlo, produce raramente aquel efecto al que no está ordenada. También se toman las expresiones "raramente" y "las más de las veces" en cuanto se refieren a una alternativa entre términos opuestos contradictorios, no a una alternativa entre términos contrarios.

337. Cuando se arguye, pues, que cuando un ser determinado es engendrado equívocamente, es decir, no de semilla, es engendrado "o necesariamente, o las más de las veces, o raramente", niego que lo sea necesariamente, y concedo que lo es las más de las veces por comparación a una determinada causa, y también en cuanto ello se refiere a una alternativa entre términos contradictorios, aunque ocurra más raramente que dicho ser se engendre

raro vel ut in pluribus quia ipsum in se contingat frequenter vel raro; frequentius enim lapis cadens frangit caput quam luna eclipsetur. Sed ista differentia debet intelligi per comparationem alicuius ad suam causam: et dicitur ille effectus eveniens in maiori parte, qui habet causam ordinatam ad suum eventum, quae ut in pluribus producit effectum; raro dicitur evenire quod non habet causam ordinatam ad suum eventum, sed tantum provenit ex aliqua causa ordinata ad alium effectum, impedita tamen ab illo effectu ad quem ordinatur, et ex tali impeditione evenit istud raro.—Accipitur etiam raro vel ut in pluribus prout disiungit inter opposita contradictoria, non prout inter disparata disiungit.

337. Cum ergo arguit[216] quod generabile hoc si generatur aequivoce sive non ex semine: 'aut ergo ex necessitate', concedo quod non; 'aut in maiori parte vel raro', concedo quod in maiori parte, comparando ad causam determinatam, et etiam ut est disiunctio inter contradictoria, licet rarius eveniat quod

[216] AVERROES, *Physic.* VIII com.46.

no de la semilla que de la semilla, es decir, en cuanto se refiere a una alternativa entre términos contrarios.

338. Y que dicha generación equívoca se da las más de las veces bajo el primer aspecto, es decir, en cuanto se compara el efecto a la causa ordenada a producirlo, se prueba por el hecho de que el sol es una causa por sí ordenada a engendrar tal ser sin semilla, no menos que el principio propagador es causa ordenada a engendrarlo de semilla. Si quiere concluir que, por suceder raramente bajo el segundo aspecto, sucede en consecuencia "por casualidad", digo que no se sigue; y así de hecho sigue arguyendo acerca de la causalidad, por cuanto que se dicen casuales aquellos efectos que provienen de una causa ordenada a otro efecto distinto e impedida de producirlo; y por esta razón, según él dice, los seres casuales son monstruosos y no perfectos en alguna especie.

339. Al tercer argumento, referente al movimiento y al término, respondo que la proposición "a movimientos específicamente diferentes corresponden términos también específicamente diferentes" no es inmediata, sino que depende de otras dos: la primera es que "en movimientos específicamente diferentes se dan formas fluyentes, o formas según las cuales son los flujos, también específicamente diferentes"; y la segunda es que "la forma fluyente, o for-

hoc generetur non ex semine quam quod generetur ex semine ut videlicet comparantur ad invicem duo disparata.

338. Quod autem primo modo[217] eveniat ut in pluribus, probatur: ita enim per se sol est causa ordinata ad generandum non ex semine sicut est propagans causa ordinata ad generandum ex semine illud. Si inferat quod si secundo modo[218] raro evenit, 'ergo a casu', non sequitur—et ita arguit ulterius[219] de causalitate prout casualia dicuntur illa quae eveniunt tantum ex causa alterius effectus impedita; et ideo, ut dicit, casualia sunt monstruosa et non perfecta in aliqua specie[220].

339. Cum arguitur tertio de motu et termino[221], respondeo quod ista propositio 'motuum differentium specie, sunt termini differentes specie' non est immediata, sed pendet ex aliis duabus: prima est, 'in motibus differentibus specie, sunt formae fluentes, vel formae secundum quas sunt fluxus, differentes specie'; secunda est, 'forma fluens, vel forma secundum quam

[217] Cf. supra n.336.
[218] Cf. supra n.336.
[219] Averroes in eodem commento; cf. supra ad n.337.
[220] Cf. supra n.214.
[221] Cf. supra n.215.

ma según la cual es el flujo, es de la misma naturaleza que la forma terminante". Si cualquiera de estas dos es falsa, falsa será también la proposición que de ellas depende. Y esto es lo que sucede precisamente en nuestro caso, porque la forma inducida por la producción no es de la misma naturaleza que la forma que es cuasi-fluyente o según la cual es el cuasi-flujo.

340. Pero los argumentos de Averroes nos dejan todavía otra dificultad que resolver. Pues aunque una misma naturaleza pueda comunicarse equívoca y unívocamente, esta doble comunicación no puede ser realizada por un sujeto de la misma especie, sino que el individuo de la misma especie no comunica su naturaleza sino unívocamente, mientras que la comunicación equívoca la realiza sólo una causa superior; pero es evidente que la naturaleza divina no puede ser comunicada por una causa superior, sino únicamente por un sujeto de la misma naturaleza; luego parece que en la naturaleza divina no puede darse sino una única especie de comunicación.

341. Respondo que la naturaleza creada no puede ser comunicada por un supuesto de su misma naturaleza, sino con una única especie de comunicación; la razón es porque el efecto no puede exceder a la causa. Ahora bien, el efecto comunicado por dicho supuesto es la naturaleza; luego es necesario que el principio de comunicación sea la natu-

est fluxus, est eiusdem rationis cum forma terminante' [222]. Ubi altera istarum duarum est falsa, propositio assumpta est falsa. Ita est in proposito, quia forma inducta per productionem non est eiusdem rationis cum forma quae est quasi-fluens vel secundum quam est quasi-fluxus.

340. Sed adhuc videtur remanere difficultas argumentorum Averrois. Licet enim eadem natura possit communicari aequivoce et univoce, non tamen ab aliquo eiusdem speciei, sed ab individuo unius speciei tantum univoce communicatur, aequivoce autem a causa superiori; natura autem divina non communicatur ab aliqua causa superiori, sed tantum ab aliquo in eadem natura; igitur videtur quod natura illa non habeat communicationem nisi unius rationis.

341. Respondeo quod natura creata non potest communicari nisi communicatione unius rationis a supposito illius naturae; ratio est, quia effectus non excedit causam. Effectus autem communicatus a tali supposito est natura; ergo oportet

[222] De differentia motus secundum speciem cf. AVERROES, *Physic.* III com.4.

raleza misma, ya que en el supuesto que comunica nada se da más perfecto, ni siquiera tan perfecto como ella. Pero la naturaleza es principio comunicativo de una sola especie; luego al supuesto que obra en virtud de ella le convendrá asimismo una única especie de comunicación.

342. Pero en nuestro caso ocurre lo contrario, porque el supuesto de la naturaleza divina puede estar dotado de principios productivos de diversa especie, cada uno de los cuales sea tan perfecto como su naturaleza, pudiendo, por tanto, cada uno de ellos ser principio de comunicación de la misma; y es así como en Dios puede, en realidad, darse una doble comunicación de su naturaleza, realizada por los supuestos que subsisten en ella.

343. Si se objeta que el doble principio de operación que se da en nosotros, el entendimiento y la voluntad, son de igual perfección que nuestra naturaleza misma, porque son idénticos con ella, según una de las opiniones acerca de las potencias del alma, respondo: aun cuando en nosotros se dé un doble principio operativo, la voluntad y el entendimiento, y ambos sean perfectos principios de operación y puedan realizar operaciones perfectas adecuadas a sí mismos en cuanto a la perfección de la operación como tal, no realizan, sin embargo, operaciones que les sean perfectamente adecuadas en cuanto al ser; es decir, aunque por

quod principium communicandi sit natura, quia nihil perfectius natura est in tali supposito communicante, nec aliquid aeque perfectum naturae. Natura autem est principium communicativum unius rationis; ergo supposito agenti virtute naturae competit communicatio tantum unius rationis.

342. Oppositum est in proposito, quia suppositum istius naturae potest habere principia alterius rationis in producendo quorum utrumque sit aeque perfectum cum natura, et ideo utrumque potest esse principium communicandi naturam; et ita hic potest esse duplex communicatio ab illis suppositis quae sunt huius naturae.

343. Si instetur quod duplex principium operandi in nobis, scilicet intellectus et voluntas, est aeque perfectum ipsi naturae, quia idem formae, secundum unam opinionem [223] de potentiis animae—respondeo: licet in nobis sit duplex principium operativum, voluntas et intellectus, et ambo sint perfecta principia operandi et possint habere operationes perfectas sibi adaequatas in ratione perfectionis operationis, non tamen habent operationes sibi adaequatas in esse, hoc est, licet per

[223] HENRICUS GAND., *Quodl.* III q.14 in corp. (f.67T).

nuestro entendimiento podamos poner una intelección la más perfecta de que es capaz nuestra naturaleza, esta intelección no será con todo un ser tan perfecto como la misma naturaleza, porque una intelección adecuada al entendimiento como potencia o al objeto en la razón de operación, no por eso es adecuada al objeto o al entendimiento en la razón de ser. El entendimiento, pues, y la voluntad, tratándose de las criaturas, aunque son principios de producción de operaciones adecuadas a sí mismos en la razón de operación, no así en la razón de ser, y, por consiguiente, mucho menos todavía podrán realizar operaciones que sean realmente adecuadas a la naturaleza a la cual pertenecen como potencias el entendimiento y la voluntad.

Del mismo modo se puede argumentar acerca de cualesquiera principios productivos de las criaturas, cuya distinción se da en un mismo supuesto de determinada naturaleza.

344. En la divinidad, por el contrario, el principio operativo es igual a la naturaleza no sólo en la razón de principio, sino también en la razón de ser; y asimismo la operación es igual al principio operativo, y ello incluso en cuanto al ser, y, por consiguiente, es también igual a la naturaleza. Del mismo modo el principio operativo en Dios es igual a su naturaleza en el ser.

345. Paso ahora a responder a los argumentos que

intellectum nostrum possimus habere intellectionem ita perfectam sicut aliqua potest naturae nostrae competere, non tamen ista intellectio erit ita perfectum ens ut natura, quia intellectio adaequata intellectui ut potentiae vel obiecto in ratione operationis, non est adaequata obiecto vel intellectui in esse. Intellectus igitur et voluntas, scilicet in creatura, licet sint principia producendi operationes adaequatas sibi in ratione operationis, non tamen in esse, et per consequens multo magis nec realiter adaequatas naturae cuius est intellectus et voluntas.

Ita potest argui de quibuscumque principiis productivis in creaturis quorum distinctio stat in eodem supposito alicuius naturae.

344. In divinis autem principium operativum non tantum aequatur naturae in ratione principii operativi, sed etiam in essendo; operatio etiam aequatur principio operativo, et hoc in essendo, et per consequens aequatur naturae. Similiter principium productivum aequatur naturae in essendo.

345. Ad argumenta quae probant quod non sunt tantum

intentaban probar que en Dios no se dan sólo dos principios productivos. Al aducido en primer lugar para establecer, con la autoridad del Filósofo en el libro II de la *Física*, que la naturaleza y el entendimiento son dos principios productivos distintos, respondo que el Filósofo poco habló de la voluntad en cuanto se distingue del entendimiento, sino que habló en general uniendo ambas potencias en su razón común de principio activo; por eso, cuando en el libro II de la *Física* distingue la naturaleza y el entendimiento como principios activos, el entendimiento no se toma en cuanto se distingue de la voluntad, sino en cuanto concurre con ella para constituir un solo y mismo principio de los efectos artificiales.

346. Esto se hará más claro respondiendo a la instancia tomada del Filósofo en el libro IX de la *Metafísica*. Digo, pues, que el entendimiento puede considerarse, sea comparándolo a su naturaleza y a su propia operación, de la cual es principio elicitivo y productivo de algún modo, sea también comparándolo a las operaciones de las otras potencias, respecto de las cuales tiene una función de potencia directiva o regulativa. Si se le considera en el primer sentido, digo que el entendimiento es meramente naturaleza, tanto en sus operaciones como en sus produccio-

in Deo duo principia productiva[224].—Cum primo arguitur de natura et intellectu quod sunt duo principia productiva distincta per Philosophum II *Physicorum*, respondeo quod Philosophus parum locutus est de voluntate ut distinguitur contra intellectum, sed communiter in ratione principii activi coniunxit intellectum ad voluntatem; et ideo in II *Physicorum*[225], ubi distinguit ista principia activa, naturam scilicet et intellectum, intellectus non debet intelligi ibi ut distinguitur contra voluntatem sed ut concurrit cum voluntate, constituendo idem principium respectu artificialium.

346. Hoc patebit respondendo ad instantiam Philosophi[226] de IX *Metaphysicae*, ad quam dico quod intellectus comparatur ad suam naturam et ad suam propriam operationem, cuius est principium elicitivum et productivum aliquo modo; et comparatur etiam ad operationes aliarum potentiarum, respectu quarum est potentia directiva vel regulativa. Si primo modo accipitur, dico quod est mere natura, et in eliciendo et in

[224] Cf. supra n.216-218.

[225] ARISTOT., *Physic.* II t.49 (B c.5,196b17-22): "Eorum autem quae fiunt alia quidem propter hoc fiunt, alia quidem non. Horum autem alia quidem secundum propositum, alia vero non ... Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguntur et quaecumque a natura".

[226] Cf. supra n.217; cf. infra n.350-351.

nes; pues cualquier acto de entender que produce con el objeto presente en la memoria, lo produce del todo naturalmente, y cualquiera operación que realiza, la realiza asimismo naturalmente.

347. La voluntad, por el contrario, considerada como productiva respecto de su propia operación, tiene el modo opuesto de producir, como consta con suficiente claridad por el mismo Filósofo en el libro IX de la *Metafísica* 4, donde trata de cómo la potencia racional o la irracional se reduce al acto; y arguye que la potencia racional, que de suyo está ordenada a términos opuestos, no puede por sí pasar al acto, pues si pudiera hacerlo, pasaría simultáneamente a actos opuestos, por ser a la vez de términos opuestos; y de aquí concluye que, además de dicha potencia racional, es preciso poner otra potencia racional determinativa, por la cual sea determinada la primera para que así determinada pueda pasar al acto.

348. De esto se sigue que si el entendimiento es de los opuestos, lo es de este modo, es decir, a modo de naturaleza, siendo en cuanto está de sí necesariamente de los opuestos; y no puede determinarse a sí mismo a uno de los opuestos, sino que se requiere otro principio determinante que pueda libremente escoger uno de los opues-

producendo; quemcumque enim actum intelligendi producit cum obiecto praesente in memoria, mere naturaliter producit, et quamcumque operationem operatur, mere naturaliter operatur.

347. Voluntas autem respectu operationis propriae ut productiva habet oppositum modum producendi, et hoc satis apparet per Philosophum[227] IX *Metaphysicae* 4, ubi tractat quomodo potentia rationalis vel irrationalis reducitur ad actum; et arguit quod potentia rationalis quae ex se est ad opposita, non potest ex se exire in actum: tunc enim simul exiret in opposita, quia simul est oppositorum; et ex hoc concludit[228] quod praeter illam potentiam rationalem oportet ponere aliam potentiam rationalem, determinativam, per quam determinetur, et illa determinata potest exire in actum.

348. Ex hoc sequitur quod intellectus si est oppositorum quod sic est oppositorum, scilicet per modum naturae, quod quantum est de se necessario est oppositorum; nec potest se determinare ad alterum illorum, sed requiritur alterum determi-

[227] ARISTOT., *Metaph.* IX t.10 (Θ c.5,1048*a*8-10): "illae autem [potentiae cum ratione] contrariorum. Quare simul facient contraria, scilicet si agerent approximata passivo sine aliquo determinante: hoc autem impossibile".

[228] Ibidem (p.1048*a*10-11): "Necesse ergo alterum aliquid esse, quod proprium est. Dico autem hoc appetitum aut prohaeresim",

tos; este principio, según el mismo Filósofo, es el apetito o proféresis.

349. Un ejemplo. El sol tiene virtud para producir efectos opuestos, es a saber, la liquefacción y la solidificación. Si se dieran dos objetos suficientemente aproximados a él, uno de los cuales fuese liquefactible y el otro coagulable, por necesidad de naturaleza el sol realizaría en ellos estos dos actos; y si se diera un único objeto suficientemente aproximado que fuese capaz de recibir los dos efectos opuestos a la vez, igualmente por necesidad de naturaleza el sol produciría en él ambos efectos, o no produciría ninguno.

350. La potencia del sol es, pues, meramente natural, aunque esté ordenada a términos opuestos, porque está así ordenada de su propia naturaleza, de modo que no puede determinarse a uno de los términos. Y es también potencia de esta clase el entendimiento considerado precisamente como entendimiento, respecto de términos intelectuales opuestos; y no se da en él ninguna determinación a uno de los términos, sino en cuanto concurre la voluntad.

351. Pero el Filósofo habla en general del entendimiento en cuanto constituye con la voluntad un único principio común respecto de los efectos artificiales, y no en cuanto es un principio naturalmente elicitivo de la propia

nans, quod libere potest exire in alterum oppositorum: hoc autem est appetitus, secundum eundem[229], vel prohaeresis.

349. Exemplum. Sol habet virtutem producendi opposita, scilicet liquefactionem et constrictionem. Si essent duo approximata quorum alterum esset liquefactibile et alterum coagulabile, de necessitate naturae sol haberet elicere istos duos actus in illis; et si idem esset approximatum quod esset natum recipere ista opposita simul, de necessitate naturae simul produceret opposita, vel neutrum.

350. Est ergo potentia solis mere naturalis licet oppositorum, quia est illorum mere ex se, ita quod non potest determinare se ad alterum tantum. Talis potentia est intellectus ut intellectus praecise, respectu oppositorum intellectorum; et non est ibi aliqua determinatio ad alterum illorum, et non reliquum, nisi quatenus voluntas concurrit.

351. Philosophus autem communiter loquitur de intellectu secundum quod cum voluntate constituit unum principium respectu artificialium et non ut est naturaliter elicitivus suae ope-

[229] ARISTOT., *Metaph.* IX t.10 (Θ c.5,1048*a*10-11).

operación; y por eso, aunque a veces, en oposición a la naturaleza, toma el entendimiento, otras veces el arte y otras lo propuesto, se trata siempre del mismo entendimiento.

352. Finalmente, al último argumento, fundado en que la voluntad de Dios es principio productivo de las criaturas, respondo que la voluntad divina es antes, con prioridad de naturaleza, principio productivo de un término adecuado a sí misma que de un término no adecuado; ahora bien, adecuado a un principio infinito no puede ser sino algo infinito, y por eso la criatura no es sino un objeto secundario y un producto secundario de la voluntad de Dios.

V. Solución de la segunda cuestión

353. A la segunda cuestión, en que se pregunta sobre la trinidad de personas en Dios, respondo que sólo existen tres personas en la esencia divina.

Lo cual se prueba así: existen solamente dos personas producidas y una sola improducida; luego existen únicamente tres personas.

rationis; et ideo quod aliquando contra naturam distinguit intellectum et aliquando artem et aliquando propositum, idem est intellectus per omnia.

352. Cum ultimo dicitur de voluntate quod est principium respectu creaturarum [230], dico quod prius naturaliter voluntas Dei est principium productivum alicuius producti sibi adaequati quam sit productivum non adaequati; adaequatum infinito est infinitum, et ita creatura est secundarium volitum, et productum a voluntate Dei secundario.

V. Ad secundam quaestionem

353. Ad secundam quaestionem, cum quaeritur de trinitate personarum in divinis [231], respondeo quod tantum sunt tres personae in essentia divina.

Quod probatur sic: tantum sunt duae productae, et tantum est una improducta; igitur tantum tres sunt.

[230] Cf. supra n.218.
[231] Cf. supra n.197.

A) *Acerca de las personas producidas en Dios*

354. En cuanto a la primera proposición, pruebo primeramente que las personas producidas son dos, y en segundo lugar, que no son más de dos.

355. Para probar que son dos las personas producidas, pruebo, en primer lugar, que se da una persona producida, y lo hago así: el entendimiento en cuanto es memoria perfecta, es decir, en cuanto "tiene presente a sí el objeto inteligible en acto", es productivo por un acto propio suyo de un término adecuado a sí mismo y, por lo tanto, infinito, como lo sabemos ya por la cuestión precedente; ahora bien, ningún ser se produce a sí mismo, como enseña San Agustín en el libro I *De la Trinidad* cap.1; luego lo que se produce por el acto del entendimiento divino se distingue de algún modo del producente. No se distingue esencialmente, porque la esencia divina y cualquiera perfección esencial intrínseca a la misma es indistinguible, como consta de la cuestión sobre la unidad de Dios; luego el término producido se distingue personalmente del sujeto producente; luego se da una persona producida por un acto del entendimiento divino.

A) *De personis productis in divinis*

354. Circa propositionem primam primo probo quod sunt duae productae [232], secundo quod non plures [233].

355. Ad probandum quod sint duae productae, primo probo quod est una persona producta, et hoc sic: intellectus ut est perfecta memoria, hoc est 'habens obiectum actu intelligibile sibi praesens' [234], per aliquem actum sui est productivus termini adaequati, scilicet infiniti, ex praecedenti quaestione [235]; nihil autem se ipsum producit, I *De Trinitate* [236] cap.1; ergo quod producitur actu intellectus, aliquo modo distinguitur a producente. Essentialiter non distinguitur, quia essentia divina, et quaecumque essentialis perfectio intrinseca sibi, est indistinguibilis, ex quaestione de unitate Dei [237], igitur distinguitur personaliter productum a producente; igitur est aliqua persona producta actu intellectus.

[232] Cf. infra n.355-357.
[233] Cf. infra n.358.
[234] Cf. supra n.221.
[235] Cf. supra n.302. Cf. etiam n.222.
[236] AUGUST., *De Trin.* I c.1 n.1 (PL 42,820): "nulla enim omnino res est, quae se ipsam gignat ut sit".
[237] Cf. supra n.89-104.

356. De manera semejante se argumenta acerca del término producido por el acto de voluntad.

357. Y se prueba que las personas producidas por dichos actos de entendimiento y de voluntad son distintas entre sí, porque no puede producirse una misma persona por dos producciones suficientes y totales; pero la producción del entendimiento es distinta de la de la voluntad, como se ha probado en la cuestión precedente; luego por ambas producciones no se produce una misma persona, sino dos. Prueba de la mayor: si una misma persona fuese producida por dos producciones totales, recibiría el ser suficientemente en virtud de cada una de ellas; pero recibiendo el ser suficientemente por una de las producciones, estaría en perfecta posesión de todo su ser prescindiendo de la otra; luego no podría recibir su ser por otra producción, porque en esta hipótesis no tendría el ser sin ella.

358. Pruebo, en segundo lugar, que no pueden existir más personas producidas que estas dos, fundándome en que en Dios no pueden darse sino dos producciones *ad intra*. Lo que de algún modo se insinuaba en la cuestión precedente, pero remitiendo su estudio definitivo a la distinción 7, téngase ahora por cierto que son sólo dos las producciones intrínsecas en Dios. Ahora bien, cada una de ellas no puede tener por término sino una sola perso-

356. Consimiliter arguitur de producto actu voluntatis [238].

357. Quod autem persona producta actu isto et illo sit alia et alia, probatio, quia non potest eadem persona produci duabus productionibus sufficientibus et totalibus; haec autem productio alia est ab illa, ex quaestione praecedenti [239]; ergo hac et illa non producitur eadem persona, sed duae. Probatio maioris: si idem produceretur duabus productionibus totalibus, utraque acciperet esse sufficienter; sed si sufficienter accipit esse a producente hac productione, haberet perfecte esse suum nulla alia productione posita; igitur non potest accipere esse per aliam productionem, quia tunc non esset sine illa.

358. Ulterius, quod non possint esse plures personae productae quam istae duae probo sic: non possunt esse nisi duae productiones intra. Quod aliqualiter suadebatur in quaestione praecedente [240], sed differebatur usque ad distinctionem 7 finaliter declarandum [241], hoc ergo nunc sit certum, quod tantum duae sunt productiones intra. Nulla autem istarum potest ter-

[238] Cf. n.222.226.
[239] Cf. supra n.303.
[240] Cf. ibidem.
[241] Cf. supra n.309.

na, ya que la persona producida es término adecuado a tal producción; luego, etc.

B) De la única persona divina improducida

359. Nos queda ahora por probar que una sola es la persona no producida.

A este propósito dice un doctor que esta verdad se prueba lo mismo que se prueba la unidad de Dios. Y esto mismo se desprende también de San Hilario en su libro *Sobre los sínodos*, donde afirma que el que dice que hay dos innascibles confiesa por lo mismo dos dioses.

360. Asimismo Enrique en 55,2, donde arguye en sentido contrario: "Las innascibilidades serían de la misma razón, y así varias propiedades de la misma razón se darían en una misma naturaleza singular, esto es, en la deidad, lo cual es imposible, sean ellas absolutas o relativas; esto es claro en las criaturas".

361. Y arguye también en el mismo lugar: "La persona improducida es el primer principio; luego se darán varios primeros principios".

minari nisi ad unam personam, quia persona producta est terminus adaequatus illi productioni; igitur, etc.

B) De persona unica improducta in divinis

359. Nunc restat probare quod una sit non producta.

Ubi dicit unus doctor [242] quod illud ostenditur sicut ostenditur unitas Dei.—Hoc etiam patet per Hilarium [243], *De synodis*, ubi vult quod qui dicit duos innascibiles, confitetur duos deos [244].

360. Item [245] Henricus [246] 55, 2 ubi arguit ad oppositum: "innascibilitates essent eiusdem rationis, et ita plures proprietates eiusdem rationis in eadem natura singulari, scilicet deitate, quod est impossibile, sive fuerint absolutae sive relativae; patet in creaturis".

361. Item arguit ibi [247]: "persona improducta est primum principium; ergo plura prima principia".

[242] HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.2 in corp. (II f.78K).
[243] HILARIUS PICTAV., *De synodis* n.26 (PL 10,512): "Si quis innascibilem et sine initio dicat Filium, tamquam duo sine principio et duo innascibilia et duo innata dicens, duos faciat deos: anathema sit".
[244] Cf. HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.2 in corp. (II f.78K).
[245] Pro n.360-365 cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* prol. n.145 (I 99,9-10).
[246] HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.2 arg.1 in opp. (II f.78 I).
[247] Ib. arg.2 in opp. (f.78 I).

362. Y todavía en la solución: "Dice Ricardo, en el libro V *De la Trinidad* 4: "la persona que no procede de otra es poderosa por esencia; y por eso tiene en sí todo poder".

363. A lo primero se contesta: las negaciones de la misma razón son tantas en este caso cuantas son posibles las afirmaciones de la misma razón; la innascibilidad es una negación.—De otro modo: se darían muchas relaciones en un mismo sujeto; de esto en el libro III distinción 8.

364. A lo segundo: las tres personas divinas son de hecho un único principio de todos los seres creados.

365. A lo tercero: tiene todo poder respecto de todo lo que es posible. Y no puede colorearse esta razón como se colorea la referente a la omnipotencia, en la cuestión de la unidad de Dios; es claro por qué no.

366. Arguye además así: varios supuestos absolutos no pueden darse en esta única naturaleza, porque la naturaleza no puede estar comunicada a varios supuestos absolutos sin división de sí misma; se darán, por tanto, varios supuestos relativos. Y serán relativos o por relación

362. Item in solutione: "Richardus[248] V *Trinitatis* 4: 'persona non ab alia est potens per essentiam; quare habet in se omne posse'".

363. Ad primum[249]: negationes eiusdem rationis sunt tot in isto quot sunt possibilia alia eiusdem rationis; innascibilitas negatio.—Aliter: relationes plures in eodem; III liber distinctio 8[250].

364. Ad secundum[251]: nunc tres personae sunt unum principium omnium aliorum.

365. Ad tertium[252]: omne posse respectu cuiuscumque possibilis. Nec potest ratio[253] colorari sicut coloratur illa de omnipotentia quaestione de unitate Dei[254]; patet quare non.

366. Praeterea arguit[255] sic: plura supposita absoluta non possunt esse in hac natura, quia natura non est in pluribus suppositis absolutis sine divisione naturae; erunt igitur plura supposita relativa. Aut igitur relatione mutua inter se, aut ad alia.

[248] Ib. in corp. (f.78K); RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trin.* V c.4 (PL 196,951): "persona igitur cui est idem esse quod posse, si ex semetipsa est ei suum esse, ex semetipsa est ei et suum posse. Sed suum posse est omne posse, ergo ex ipsa est omne posse".
[249] Cf. supra n.360.
[250] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III d.8 q. un.
[251] Cf. supra n.361.
[252] Cf. supra n.362.
[253] Cf. ibidem.
[254] Cf. supra n.180.
[255] HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.215S-216V).

mutua entre sí o por relación a otros seres. Ahora bien, caso de que se dieran varios supuestos no producidos, no se distinguirían por relación a otros supuestos distintos de ellos: no, en efecto, por relación a supuestos producentes, que no se darían por hipótesis, ni por relación a otros supuestos producidos, porque respecto de éstos tendrían una misma relación, como de hecho el Padre y el Hijo tienen una misma relación de espiración activa respecto del Espíritu Santo. Luego se distinguirían por relaciones mutuas entre sí, y no por otras que por relaciones de origen, que es lo que se proponía probar.

367. Estas pruebas no parecen suficientes. No la primera, porque la unidad de Dios se prueba del hecho de que la infinidad divina no se divide en varias esencias; pero no es tan evidente que la razón de "ingénito" o de "innascible" no se dé en varios supuestos, sea, en primer lugar, porque la razón de "innascible" no dice una perfección simple, de la cual pudiera concluirse la unidad del innascible como de la perfección infinita se concluye la unidad de la divina esencia; sea también porque la indivisibilidad no lleva consigo necesariamente la incomunicabilidad. Por lo demás, el testimonio que aduce de San Hilario afirma que así es, pero no prueba que así tenga que ser.

368. Y cuando da por supuesto en su prueba que va-

Sed si plura essent supposita non producta, non distinguerentur relatione ad alia supposita, quia non relatione ad supposita producentia, quia nulla sunt, ex hypothesi; nec ad producta, quia ad illa haberent relationem eandem, sicut modo Pater et Filius habent eandem relationem spirationis activae ad Spiritum Sanctum. Ergo relationibus inter se distinguerentur, et hoc relationibus originis, quod est propositum.

367. Istae probationes non videntur sufficientes. Prima[256] non, quia unitas Dei probatur ex hoc quod divina infinitas non dividitur in plures essentias: non autem ita manifestum est quod ratio 'ingeniti', vel 'innascibilis', non sit in pluribus suppositis—tum quia ratio 'innascibilis' non dicit aliquam perfectionem simpliciter, ex qua perfectione simpliciter posset concludi unitas innascibilis sicut ex perfectione infinita concluditur unitas divinae essentiae; tum quia indivisibilitas non concludit incommunicabilitatem.—Similiter, auctoritas Hilarii quam adducit[257] dicit quod ita est, non tamen probat ita esse.

368. Et cum accipit in ratione sua quod plures personae

[256] Cf. supra n.359.
[257] Cf. supra n.359.

rias personas absolutas no pueden darse en una misma naturaleza, ¿es esto más conocido que la conclusión a probar?; pues el que admitiera la existencia de varias personas ingénitas, no diría que tales personas son constituídas formalmente por algunas relaciones; luego comenzar por afirmar contra él que no pueden darse varias personas absolutas, es partir de un principio menos manifiesto que la conclusión.

369. Y cuando afirma ulteriormente que no se distingue por relaciones entre sí, porque ello no podría ser sino por relaciones de origen, sería preciso probar esta consecuencia.

370. Voy a tratar, pues, de persuadir de otro modo la conclusión propuesta: lo que puede subsistir en varios supuestos y no está determinado por otro a cierto número de ellos, cuanto es de sí puede subsistir en infinitos supuestos; y si se trata de ser necesario, subsiste de hecho en infinitos, porque en él es de hecho todo lo que puede ser. Ahora bien, si el ingénito puede subsistir en varios supuestos, no es determinado por otro a cierto número de ellos, porque el ser determinado por otro a subsistir en uno o en varios supuestos está contra la razón misma de ingénito; luego en cuanto es de sí puede subsistir en infinitos; y si puede subsistir, subsiste, porque todo ser ingé-

absolutae non possunt esse in eadem natura[258], qualiter est hoc notius conclusione? qui enim poneret plures personas ingenitas, non diceret eas formaliter constitui aliquibus relationibus: ergo contra eum accipere quod non possunt esse plures personae absolutae, videtur esse accipere immanifestius concludendo.

369. Cum ultra dicit quod non distinguuntur relationibus inter se, quia hoc non esset nisi per relationes originis[259], consequentiam hanc oporteret probare.

370. Aliter ergo persuadeo conclusionem intentam sic: quidquid potest esse in pluribus suppositis et non determinatur ad certum numerum et aliud a se, quantum est de se potest esse in infinitis; et si est necesse esse, est in infinitis, quia quidquid potest ibi esse, est. Sed ingenitum si potest esse in pluribus suppositis, non determinatur ab alio in quot suppositis sit, quia determinari ab alio ad esse in supposito vel suppositis est contra rationem ingeniti; ergo de ratione sua potest esse in infinitis: et si potest esse, est, quia omne ingenitum

[258] Cf. supra n.366.
[259] Cf. ibidem; cf. etiam n.253.248.

nito es de suyo necesario. La conclusión es absurda, luego también el principio de donde se saca.

VI. Respuesta a los argumentos principales de la segunda cuestión

371. Respondo a los argumentos. Cuando se arguye que "las relaciones opuestas son de igual dignidad, luego son también las mismas en número", se hace una figura de dicción cambiando "qué" o "cuál" en "cuántos". Y la razón del defecto de la consecuencia es ésta: no es la mayor o menor dignidad de la relación del principio o del principiado la causa de su multiplicación o no multiplicación, sino que de la razón del principio como tal es la unidad, mientras que en los principiados puede darse la pluralidad, porque siempre cabe la reducción de la pluralidad a la unidad. No obstante, pues, aquella igualdad de dignidad, pueden multiplicarse las relaciones de los términos producidos sin multiplicarse las de los sujetos producentes.

372. Se puede responder también que en Dios cualquier relación de una misma razón es de sí individual, concretamente ésta y no otra, aunque es posible quizá abstraer de las diversas relaciones de los sujetos producentes un pre-

est ex se necesse esse. Consequens est impossibile, ergo illud ex quo sequitur.

VI. Ad argumenta principalia secundae quaestionis

371. Ad argumenta.—Cum arguitur 'aeque nobiles sunt, ergo tot'[260], figura dictionis est, commutando 'quid' vel 'quale' in 'quot'[261]. Et ratio defectus consequentiae est: non enim est propter nobilitatem vel ignobilitatem relationis principii vel principiati quod multiplicetur vel non multiplicetur, sed de ratione principii est unitas licet in principiatis possit esse pluralitas, quia semper est reductio pluralitatis ad unitatem. Et ideo stante aequali nobilitate potest esse multiplicatio in relationibus productorum licet non in relationibus producentium[262].

372. Alia responsio est quod ibi quaelibet relatio unius rationis est de se haec, tamen a pluribus relationibus producentium potest forsan abstrahi unum commune, puta 'productivum',

[260] Cf. supra n.197.
[261] Cf. Aristot., *Soph. elenchi* I c.2 (c.4,166b10-14).
[262] Cf. Henricus Gand., *Summa* a.54 q.2 ad 2 (II f.78M).

dicado común, por ejemplo, el de "productivo", e igualmente de las diversas relaciones de los términos producidos abstraer otro predicado común, por ejemplo, el de "producido". Aunque pueda, pues, hablarse—caso de que se dé tal predicado común abstraíble—de una relación común que se dice "relación de producente", de hecho, sin embargo, hay dos relaciones de sujeto producente, según los dos diversos modos de producción, a las que corresponden asimismo otras dos relaciones de términos producidos.

373. En cuanto al segundo argumento, concedo que a las relaciones por parte de los términos producidos corresponden otras relaciones por parte del principio productivo, y sin duda en igual número; pero no se sigue de ahí que "si las relaciones de los términos producidos se distinguen personalmente, se distingan asimismo las del sujeto producente". La razón de ello está en que por parte del producente basta una razón diversa de producir, como en el caso de la producción artificial y natural, que se distinguen por sus principios productivos, el arte y la naturaleza, aunque ambos principios concurren en un mismo supuesto; en cambio, las relaciones de términos producidos no pueden concurrir en un mismo supuesto o persona, sino que se distinguen personalmente, porque el término producido es subsistente por sí y es un supuesto.

374. Otra respuesta fluye claramente de la solución

et ita a pluribus relationibus producti potest abstrahi unum commune, puta 'productum'. Etsi ergo sit una relatio in communi—si est commune abstrahibile—quae dicitur in communi 'relatio producentis', sunt tamen duae relationes producentis, sic et sic, sicut sunt duae correspondentes eis.

373. Ad secundam rationem[263] concedo quod relationibus ex parte productorum correspondent relationes ex parte productivi, et tot, sed non sequitur 'si relationes producti distinguuntur personaliter, igitur et relationes producentis'; cuius ratio assignatur, quia ex parte producentis sufficit alia ratio producendi, sicut productio artificialis et naturalis sic distinguuntur per principia productiva, scilicet per artem et naturam, licet ista concurrant in eodem supposito. Relationes autem producti non possunt ita concurrere in eodem supposito et una persona, sed sunt distinctae personaliter, quia productum est per se subsistens et suppositum.

374. Alia responsio patet ex solutione quaestionis[264], quia

[263] Cf. supra n.198.
[264] Cf. supra n.357; cf. etiam n.172-173.

de la cuestión, pues no puede un mismo sujeto ser producido por dos producciones totales, mientras que un mismo sujeto puede, por el contrario, producir con dos producciones totales; y por esto las relaciones de término producido no se multiplican en el mismo sujeto, aunque bien pueden multiplicarse las relaciones de sujeto producente.

375. Al tercer argumento: una potencia finita no puede tener simultáneamente dos términos adecuados en acción de producirse, aunque pueda tener uno en acción de producirse y otro en acto de estar ya producido; pero la potencia infinita tiene su término intrínseco siempre en acción de producirse, y este término le es adecuado, y no puede, por tanto, tener varios términos.

VII. Solución de la primera cuestión

376. Respondo ahora a la primera cuestión, afirmando que en Dios son compatibles la unidad de la esencia y la pluralidad de personas, lo que aparece ya claro de la solución de la cuestión precedente, porque de hecho se da allí simultáneamente tal pluralidad de personas y tal unidad de esencia.

non potest idem produci duabus productionibus totalibus, licet idem possit producere duabus productionibus totalibus; et ideo relationes producti non plurificantur in eodem, licet relationes producentis possint plurificari.

375. Ad tertium[265]: potentia finita non potest habere simul duos terminos adaequatos in produci, licet possit habere unum in produci et alium in producto esse; potentia autem infinita habet suum terminum intra semper in produci, et iste est adaequatus, et ideo non potest habere plures terminos.

VII. Ad primam quaestionem

376. Ad primam quaestionem[266] dico quod simul stat unitas essentiae et pluralitas personarum, quod apparet ex solutione quaestionis praecedentis[267], quia simul est ibi ista pluralitas personarum cum ista unitate.

[265] Cf. supra n.199.
[266] Cf. supra n.191.
[267] Cf. supra n.353-370.

A) Exposición de la solución propia

377. Para explicar esto de algún modo, hay que notar que así como la repugnancia de los seres entre sí se funda en sus propias razones esenciales, así tambien la no-repugnancia o compatibilidad de los mismos hay que explicarla a partir de sus propias razones esenciales.

378. Pero para ver la compatibilidad que ahora estudiamos hay que precisar, ante todo, la razón propia de cada uno de los extremos de que aquí se trata, es decir, de la naturaleza y del supuesto.

Y a este propósito se debe notar que la naturaleza no está respecto del supuesto en la relación de un universal al singular, porque también en los accidentes se encuentra la singularidad sin que se dé en ellos la razón de supuesto, y en cuanto a la substancia, el Verbo asumió una naturaleza humana "átoma" o singular, según el Damasceno, pero no asumió con todo el supuesto de nuestra naturaleza. Tampoco se encuentra la naturaleza respecto del supuesto en la relación de un ser "por el que" a un sujeto "que", pues a todo "por el que" corresponde su propio "que" o "quien", y así, siendo la naturaleza un "por el que", tiene su propio "que" o "quien", el cual no la contrae a la ra-

A) Declaratio solutionis propriae

377. Ad hoc autem aliqualiter declarandum notandum est quod sicut repugnantia repugnant ex suis propriis rationibus, ita non-repugnantia, sive compossibilitas, est ex propriis rationibus compossibilium.

378. Ad videndum autem istam compossibilitatem videnda est ratio extremorum, scilicet naturae et suppositi.

Ubi notandum quod natura non se habet ad suppositum sicut universale ad singulare, quia in accidentibus etiam invenitur singularitas sine ratione suppositi, et in substantia nostra natura atoma assumpta est a Verbo, secundum Damascenum[268], non tamen suppositum nostrae naturae. Neque se habet natura ad suppositum sicut 'quo' ad 'quod', nam cuicumque 'quo' correspondet proprium 'quod' vel 'quis', et ita, sicut natura est 'quo', ita habet proprium 'quod' vel 'quis' quod non contrahit ad sup-

[268] DAMASC., *De fide orth.* III c.3 (PL 94,994): "Hinc fit, ut in domino nostro Iesu Christo natura una dicenda non sit, ut eodem modo de Christo qui ex deitate et humanitate compositus est loquamur, veluti de individuo (ἄτομον) quod corpore et anima constat. Illic siquidem individuum est; at Christus nequaquam est individuum".

zón de ser de un supuesto, y así también, siendo el supuesto un "que" o "quien", tiene su propio "por el que", por el cual subsiste, y con todo, concomitantemente el supuesto es singular por necesidad—y asimismo no puede ser "por el que" respecto de otro ser, porque es subsistente, no pudiendo por ello ser acto de otro subsistente—. Con esto queda insinuado un doble modo de incomunicabilidad.

379. Pues a este respecto se ha de saber que algo se dice comunicable o por identidad, de modo que el ser al que se comunica sea "aquello mismo" que se le comunica, o por información, de modo que el ser al que se comunica sea "por aquello", pero no "aquello mismo".

380. Del primer modo el universal se comunica al singular, y del segundo modo la forma a la materia. De donde se sigue que cualquier naturaleza, cuanto es de sí y por su propia razón de naturaleza, es comunicable de ambos modos: pues es, en primer lugar, comunicable a varios supuestos, cada uno de los cuales es "la misma" naturaleza, y lo es, además, como forma "por la que" el singular o el supuesto es quiditativamente ser o un sujeto que posee la naturaleza. El supuesto, por el contrario, es incomunicable con la doble incomunicabilidad opuesta.

positum, et sicut suppositum est 'quod' vel 'quis', ita habet suum proprium 'quo' quo subsistit et tamen concomitanter suppositum de necessitate est singulare—et etiam, non potest esse 'quo' respectu alterius, quia est subsistens, non potens esse actus alicuius subsistentis; haec duo dicunt duplicem incommunicabilitatem.

379. Ubi[269] sciendum quod communicabile dicitur aliquid vel per identitatem, ita quod illud cui communicatur sit 'ipsum', vel per informationem, ita quod illud cui communicatur sit 'ipso', non 'ipsum'.

380. Primo modo universale communicatur singulari, et secundo modo forma materiae. Natura igitur quaecumque quantum est ex se et de ratione naturae est communicabilis utroque modo, videlicet pluribus suppositis, quorum quodlibet sit 'ipsum'—et etiam ut 'quo', tamquam forma, quo singulare vel suppositum sit ens quiditative, vel habens naturam; suppositum autem est incommunicabile duplici incommunicabilitate opposita.

[269] Pro n.380 et 381 cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.215-216.

381. Basados en estos principios, vamos ahora a probar nuestra tesis.

Y en primer lugar así: cualquiera naturaleza es comunicable a varios sujetos por identidad, luego también la naturaleza divina es comunicable de este modo (lo cual está también claro por la cuestión antes tratada sobre la trinidad de personas); pero, por otra parte, la misma esencia divina no es divisible, como consta de la cuestión sobre la unidad de Dios; luego es comunicable sin división.

382. Arguyo también en esta otra forma: una "perfección simple", en cuanto es de sí, es una perfección mejor que todo lo que sea incompatible con ella, para cualquier supuesto absolutamente considerado en su razón de supuesto; pero la naturaleza divina no es mejor de este modo, por hipótesis; luego. Se prueba la menor, porque la naturaleza divina está determinada por sí misma a una única subsistencia, luego por sí misma es ella incompatible con cualquiera otra subsistencia, aun tomada ésta precisamente en cuanto es otra subsistencia, es decir, prescindiendo de que sea subsistencia en otra naturaleza; luego, ulteriormente, ella por sí no es mejor para cualquier otro supuesto en cuanto dice otra subsistencia.

383. Se prueba la primera consecuencia: pues por lo mismo que algo está determinado por sí a un único modo de ser, le repugna cualquier otro modo que le sea incompatible; ahora bien, por hipótesis, la naturaleza divina está por sí misma determinada no sólo a la subsistencia en una naturaleza (con esto sería compatible una trinidad), sino también a una subsistencia única y concreta en su razón de subsistencia, aun prescindiendo de que sea subsistencia en tal naturaleza.

384. Se prueba la segunda consecuencia, porque, siendo como es incompatible a tal determinado supuesto, no es para él en concreto una perfección mejor que todo lo que es incompatible con ella.

385. Se explica esto partiendo de la infinidad, que es una condición de la naturaleza; en efecto, una forma que es de algún modo ilimitada en informar la materia, puede sin distinción de sí misma informar las diversas partes de la misma materia.

386. Ejemplo. El alma intelectiva, que no está limitada a informar una determinada parte del cuerpo orgánico, puede, sin distinción o extensión cualquiera de sí misma, sea esencial o accidental, informar otra parte del mismo cuerpo orgánico. Ahora bien, esta propiedad de informar, sin distinguirse en sí misma, diversas partes del cuerpo o de la materia, no compete al alma por razón de una imperfección, siendo, como es, la más perfecta entre todas

381. Ex his declaratur propositum.

Et primo sic: natura quaecumque est communicabilis pluribus per identitatem, igitur et natura divina est communicabilis (hoc etiam patet ex quaestione praeposita[270]); non est autem divisibilis, ex quaestione de unitate Dei[271]; igitur communicabilis sine divisione.

382. Item arguo sic 'perfectio simpliciter' quantum est ex se est, quolibet sibi incompossibili, melior cuilibet supposito absolute sumpto secundum rationem suppositi; natura divina non est sic melior, ex hypothesi; ergo. Probatio minoris: ipsa ex se determinat sibi unicam subsistentiam, ergo ipsa ex se est incompossibilis cuilibet alteri subsistentiae, etiam praecise acceptae ut est subsistentia altera, non considerando scilicet quod sit in altera natura; et ultra, ergo ipsa ex se non est melior alicui alteri ut est altera subsistentia.

383. Probatur prima consequentia, quia sicut aliquid ex se determinat sibi unicum, ita repugnat sibi quodlibet alterum incompossibile illi; ex hypothesi, natura divina ex se determinat sibi non tantum subsistentiam quae sit in una natura (cum hoc staret trinitas), sed subsistentiam unicam—hanc et ut haec—in ratione subsistentiae, non considerando tantum quia in hac natura.

384. Secunda consequentia probatur, quia sicut est incompossibile huic, ita non est melius huic quam quodcumque sibi incompossibile.

385. Declaratur ex infinitate, quae est condicio naturae, et hoc sic: forma, quae est aliquo modo illimitata in perficiendo materiam, sine sui distinctione potest perficere plures partes materiae.

386. Exemplum. Anima intellectiva, quae non est limitata ad perficiendum hanc partem corporis organici, sine sui distinctione vel extensione qualicumque, vel per se vel per accidens, potest perficere aliam partem corporis organici[272]. Ista autem proprietas, videlicet quod forma non distinguatur et tamen perficiat plures partes corporis vel materiae, non competit animae ratione imperfectionis, quia ipsa ponitur perfec-

[270] Cf. supra n.353-370.
[271] Cf. supra n.157-190.

[272] Cf. HENRICUS GAND., *Quodl.* III q.14 in corp. (f.68Y-Z); AUGUST., *De immort. animae* c.16 (PL 32,1034).

las formas naturales, y todas las otras formas más imperfectas que ella carecen de dicha perfección en el informar; pues todas ellas están limitadas a informar un solo ser y no informan las diversas partes de la materia sin extensión accidental de sí mismas.

387. Sobre este supuesto arguyo ahora así: si tal unidad es compatible con la pluralidad, y ello no por razón de una imperfección de aquello que es "uno", síguese que, quitado todo lo que diga imperfección por ambas partes, puede armonizarse una perfecta unidad con la pluralidad. Ahora bien, el que el alma informe la materia, esto dice imperfección en ella; y el que los diversos elementos informados sean partes de un mismo modo, también esto dice imperfección. Si, pues, se quita del alma la razón de "informar una materia", y de los elementos informados la de "ser partes de un todo", quedará una forma que tiene en sí una perfecta unidad, pero que no informa a la materia, sino que da el ser total, y esto a varios sujetos distintos que no serán partes de un todo, sino que serán subsistentes por sí. Luego la esencia divina, que es absolutamente ilimitada y de la cual está ausente cualquiera imperfección, puede dar el ser total a varios supuestos distintos.

tissima inter omnes formas naturales, et omnes aliae formae imperfectiores carent isto gradu in perficiendo: omnes enim limitantur ad perficiendum unum, nec perficiunt plures partes materiae sine extensione per accidens.

387. Ex hoc arguo sic: si talis unitas stet cum pluralitate, et non ex imperfectione illius quod est 'unum', ergo subtracto omni eo quod est imperfectionis ex utraque parte, potest stare perfecta unitas cum pluralitate. Sed quod anima perficiat materiam, hoc est imperfectionis in ea; quod etiam illa plura perfecta sint partes eiusdem totius, hoc est imperfectionis. Si igitur tollatur ab anima hoc quod est 'perficere materiam', et a pluribus distinctis hoc quod est 'esse partes unius totius', remanebit forma habens perfectam unitatem, sed non informans materiam, sed dans totale esse, et hoc pluribus distinctis, quae non erunt partes unius totius, sed erunt per se subsistentes; et tunc erit una natura dans totale esse pluribus suppositis distinctis. Ergo essentia divina, quae est penitus illimitata, a qua aufertur quidquid est imperfectionis, potest dare totale esse pluribus suppositis distinctis.

B) De la distinción o no-identidad formal

388. Pero todavía queda por estudiar una dificultad ulterior. Pues no parece inteligible que la esencia no se plurifique y que los supuestos sean varios, si no es poniendo alguna distinción entre la razón de esencia y la razón de supuesto. A fin de salvar, pues, la predicha compatibilidad, es preciso tratar de esta distinción.

389. Y digo, sin querer sentar una solución categórica y sin perjuicio de otra sentencia mejor, que la razón por la que formalmente el supuesto es incomunicable (sea *a)* y la razón de la esencia como esencia (sea *b)* tienen alguna distinción anterior a todo acto del entendimiento creado e increado.

390. Lo pruebo así, en primer lugar: el primer supuesto formalmente o realmente tiene una entidad comunicable, pues de otro modo no podría comunicarla; tiene también realmente una entidad incomunicable, porque de otro modo no podría ser positivamente supuesto por una entidad real. Y entiendo "realmente" en el sentido de que no es fruto de un acto del entendimiento que considera, sino que tal entidad se daría allí aun cuando no hubiese

B) De distinctione sive non-identitate formali

388. Sed adhuc restat ulterior difficultas. Non enim videtur intelligibile quod essentia non plurificetur et supposita sint plura nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi. Et ideo ad salvandum istam compossibilitatem praedictam [273], oportet videre de ista distinctione.

389. Et dico sine assertione et praeiudicio melioris sententiae quod ratio qua formaliter suppositum est incommunicabile (sit *a*) et ratio essentiae ut essentia (sit *b*) habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati [274].

390. Hoc probo sic: primum suppositum formaliter vel realiter habet entitatem communicabilem, alioquin non posset eam communicare; habet etiam realiter entitatem incommunicabilem, alioquin non posset esse positive in entitate reali suppositum. Et intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si

[273] Cf. supra n.376.387.

[274] "Qui igitur potest capere, capiat, quia sic esse intellectus meus non dubitat", cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.275.

ningún entendimiento considerante, y el darse allí de este modo, aun en la hipótesis de que ningún entendimiento considerase, llamo "darse anteriormente a todo acto del entendimiento". Ahora bien, no se concibe que anteriormente a todo acto del entendimiento, es decir, no precisamente a todo acto del entendimiento una entidad sea comunicable y otra entidad sea de suyo incomunicable, de modo que le sea contradictorio el comunicarse, a no ser que anteriormente a todo acto del entendimiento, es decir, no precisamente por el entender, se dé alguna distinción entre ambas entidades; luego, etc.

391. Si me dices que anteriormente a todo acto del entendimiento del Padre no se da allí ninguna distinción, sino que se da una sola entidad de una misma razón, y así ninguna entidad positiva tiene en sí el Padre que no comunica al Hijo, tendrás que admitir en consecuencia que le comunica también su propia paternidad no menos que la esencia.

392. En segundo lugar se razona así: hay una distinción en el entendimiento en cuanto que se concibe de diverso modo un mismo objeto formal, y ello sea gramaticalmente, como "hombre" y "del hombre", sea lógicamente, como "hombre" y "este hombre"; y hay otra distinción, mayor, en el entendimiento, cuando se conciben con dos actos dos objetos formales, sea que a ellos correspondan diversas cosas, como cuando se entienden el hombre y el asno, sea que les corresponda una sola cosa extramental, como en el caso del color y el disgregativo.

nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico 'esse ante omnem actum intellectus'.—Non est autem aliqua entitas ante omnem actum intellectus ita quod non per actum intellectus, communicabilis, et alia entitas de se sit incommunicabilis, ita scilicet quod sibi contradicat communicari, nisi ante actum intellectus, hoc est, non praecise per intelligere, sit aliqua distinctio inter hanc entitatem et illam; ergo, etc.

391. Si dicas quod ante omnem actum intellectus Patris non est ibi aliqua distinctio, sed est entitas omnino unius rationis, et ita nullam entitatem positivam in se habet Pater quam non communicat Filio: ergo communicat ei paternitatem sicut essentiam!

392. Secundo arguitur sic: distinctio una in intellectu est penes diversum modum accipiendi idem obiectum formale, et hoc sive concipiendo grammatice, ut 'homo', 'hominis', sive logice, ut 'homo' et 'hic homo'; alia distinctio, maior, est in intellectu, concipiendo duobus actibus duo obiecta formalia, et hoc sive illis correspondeant diversae res, ut intelligendo hominem et asinum, sive una res extra, ut intelligendo colorem et disgregativum.

393. De donde arguyo: el Padre, al entenderse en aquel primer signo de origen, o entiende la esencia y la propiedad *a* como diversos objetos formales, o las entiende como un mismo objeto bajo diversos modos de concebir. Pero hay que decir que no las entiende del segundo modo, porque, siendo así, no se daría mayor diferencia que al concebir Dios y la deidad, y así no concebiría la propiedad *a* como más incomunicable que la deidad, pues el hombre no es incomunicable si la humanidad es comunicable, ni viceversa; así también en nuestro caso. Además, en dicha hipótesis, el entendimiento del Padre no sería bienaventurado más bien en la esencia divina que en la propiedad *a* del mismo Padre, ni más bien en *a* que en la propiedad del Hijo, y así sería primariamente bienaventurado en dos objetos como son la propiedad del Padre y la del Hijo.

394. Si, en cambio, se admite el primer modo de entender, es decir, que el entendimiento paterno concibe la esencia divina y la propiedad *a* como dos objetos formales, entonces arguyo: aquel entendimiento nada entiende sino intuitivamente, porque—como se pondrá en claro en

393. Ex hoc arguo: Pater intelligens se in illo signo primo originis aut intelligit essentiam et *a* proprietatem[275] ut diversa obiecta formalia, aut praecise ut idem obiectum sub alio et alio modo concipiendi. Secundo modo non, quia tunc non esset maior differentia quam concipiendo Deum et deitatem, et ita non conciperet *a* proprietatem magis incommunicabilem quam deitatem incommunicabilem, nam homo non est incommunicabilis si humanitas est communicabilis, nec e converso; ita in proposito. Et tunc etiam, non magis esset intellectus Patris in essentia divina beatus quam in *a* quae dicitur proprietas Patris, nec magis in *a* quam in proprietate Filii, et ita in duobus obiectis ut in proprietate Patris et Filii primo esset beatus.

394. Et si detur primus modus, quod intellectus paternus habeat essentiam et *a* tamquam duo obiecta formalia[276], tunc arguo: intellectus ille nihil intelligit nisi intuitive, quia—ut patebit distinctione 3 quaestione 3[277]—omnis intellectio abstrac-

[275] Cf. supra n.389.
[276] Cf. supra n.393.
[277] Cf. supra n.139 nota 379.

la distinción 3 cuestión 3—toda intelección abstractiva y no-intuitiva es imperfecta de algún modo. Ahora bien, el conocimiento intuitivo es del objeto en cuanto se hace presente en su existencia actual, y esto o en sí mismo o en otro objeto que contiene eminentemente toda su entidad; luego los objetos que se conocen intuitivamente como formalmente distintos, o el uno está contenido eminentemente en el otro, o cada uno de ellos según su propia existencia termina el acto del entendimiento en cuanto está referido a tal objeto. Pero nada intrínseco a la esencia divina puede con propiedad estar contenido eminentemente en otro objeto, porque entonces no sería sino un ser por participación del objeto continente; luego todos los diversos objetos formales intuitivos intrínsecos a Dios son término objetivo de la intuición divina según su propia existencia actual, y por ello tienen entre sí alguna distinción anteriormente al acto de entender.

395. Si dices que la esencia divina hace de sí un solo concepto en el entendimiento del Padre, pero acerca de ella puede el entendimiento paterno formar diversas razones, y que la esencia y la propiedad *a* se distinguen en dicho entendimiento precisamente del segundo modo, no del primer modo, contra esto respondo: todo lo que causa el entendimiento acerca del objeto sin ninguna acción del mismo objeto, precisamente por virtud propia del entendimiento, y esto hablando con precisión del objeto en cuanto tiene el ser conocido en el entendimiento y hablando de éste precisamente en cuanto considera, es ni más ni menos que una relación de razón. Ahora bien, aquella razón o concepto que hace de sí la esencia divina es evidentemente absoluta, pues de otro modo no beatificaría el entendimiento del Padre; fuera de esta razón absoluta, no se da ninguna otra en la realidad anteriormente al acto del entendimiento, o, si se da, está probado lo que pretendemos; según tú, tampoco se da ninguna otra en el entendimiento del Padre, sino por un acto del mismo entendimiento que considera y no por una impresión hecha por el objeto, el cual no imprime, según tú, sino un solo concepto; por consiguiente, cualquier otra razón fuera de la razón absoluta de la esencia, será precisamente una relación de razón, y así la propiedad del Padre, por la que es incomunicable, no será sino una relación de razón, lo cual parece inadmisible.

396. En segundo lugar, conviene esclarecer cuál sea esta distinción que se pone anterior a todo acto del entendimiento.

Digo, pues, que tanto en las cosas como en el entendimiento la distinción mayor es manifiesta, y de ella se concluye frecuentemente la distinción menor, que no es manifiesta, así como de la distinción de las criaturas se concluye

tiva et non-intuitiva est aliquo modo imperfecta. Cognitio autem intuitiva est obiecti ut obiectum est praesens in exsistentia actuali, et hoc in se vel in alio continente eminenter totam entitatem ipsius; ergo quae cognoscuntur intuitive ut obiecta formalia distincta, vel unum continetur eminenter in alio, vel utrumque secundum propriam exsistentiam terminat actum ut est eius. Nihil autem intrinsecum personae divinae proprie continetur in aliquo eminenter, quia tunc non esset ens nisi per participationem illius continentis; igitur quaecumque intrinseca sunt diversa obiecta formalia intuitiva, secundum propriam exsistentiam actualem terminant intuitionem ut obiecta, et ita habent aliquam distinctionem ante actum intelligendi.

395. Si dicas quod essentia facit de se unum conceptum in intellectu Patris sed circa illam potest intellectus paternus facere diversas rationes, et praecise secundo modo distinguuntur essentia et *a* in intellectu paterno, non autem primo[278] —contra: quidquid intellectus causat sine actione obiecti circa obiectum praecise virtute propria intellectus, et hoc loquendo de obiecto ut habet esse cognitum in intellectu praecise et de intellectu ut considerans est, illud est praecise relatio rationis. Nunc autem illa ratio quam facit essentia de se patet quod est absoluta, aliter non beatificaret intellectum Patris; praeter istam rationem absolutam nulla est alia in re ante actum intellectus, vel habetur propositum[279]; nulla etiam est alia per te in intellectu Patris nisi per actum intellectus negotiantis et non per impressionem factam ab obiecto, quod non imprimit per te nisi unum conceptum: igitur quaelibet ratio alia a ratione absoluta essentiae esset praecise relatio rationis, et ita proprietas Patris qua est incommunicabilis erit relatio rationis, quod videtur inconveniens.

396. Secundo oportet videre[280] qualis sit ista differentia quae ponitur praecedere omnem actum intellectus.

Dico quod tam in rebus quam in intellectu differentia maior manifesta est, et ex illa concluditur frequenter differentia minor, quae est immanifesta, sicut ex differentia creaturarum

[278] Cf. supra n.393

[279] Cf. supra n.389.

[280] Cf. supra n.388.

la de las ideas en el entendimiento divino, como consta por San Agustín en su libro *De 83 diversas cuestiones* cuestión 46. En las cosas, en efecto, es manifiesta la distinción de las mismas, que es doble, esto es, de supuestos y de naturalezas; en el entendimiento es también manifiesta una doble distinción, es decir, de modos de concebir y de objetos formales.

397. De lo dicho se concluye la distinción de que aquí tratamos, que no es manifiesta, por ser la mínima en su orden, es decir, entre todas las que preceden a la intelección.

398. Se concluye, en efecto, de la distinción real en la siguiente forma: la distinción de los supuestos divinos es real; y siendo así que un mismo supuesto no puede por una realidad formalmente la misma, que es algo suyo, sólo identificarse realmente, de modo que no se distinga por ella, y sólo distinguirse realmente, de modo que no se identifique por ella (porque si tal realidad es de todo en todo la misma realmente, ¿cómo puede ella ser, por una parte, sólo principio de identidad y de no-distinción, y, por otra, sólo principio de distinción y de no-identidad?), se concluye alguna distinción entre la esencia, en la cual se identifican los supuestos, y aquellas razones por las que los supuestos se distinguen.

concluditur differentia idearum in intellectu divino, sicut patet per Augustinum[281] *83 Quaestionum* quaestio 46. In re autem manifesta est distinctio rerum, et hoc duplex, suppositorum scilicet et naturarum; in intellectu manifesta est differentia duplex, modorum scilicet concipiendi et obiectorum formalium[282].

397. Ex dictis concluditur differentia hic intenta, quae est immanifesta, nimirum quia minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem.

398. Concluditur autem ex differentia reali sic: distinctio divinorum suppositorum est realis; ergo cum non possit idem eodem formaliter, quod est aliquid sui, convenire realiter tantum, sic quod non ex illo distingui, et differre realiter tantum, sic quod non illo convenire (quia si est omnino idem re, quare hoc est tantum principium identitatis et non-distinctionis et idem tantum principium distinctionis et non-identitatis?), concluditur aliqua differentia vel distinctio essentiae in qua supposita conveniunt ab illis rationibus quibus supposita distinguuntur.

[281] AUGUST., *De diversis quaest.83* q.46 n.2 (PL 40,30).
[282] Cf. supra n.392.

399. De modo semejante se argumenta por la segunda vía: de la distinción de los objetos formales, ninguno de los cuales se contiene eminentemente en otro, y ello en un entendimiento que ve intuitivamente, se concluye alguna distinción de los objetos intuitivamente conocidos anterior al acto del entendimiento.

400. Pero ¿será real esta distinción?

Respondo: no es una "distinción real actual", entendiéndola, como se hace comúnmente, en el sentido de una distinción de cosas y en acto, porque en una persona divina no puede darse ninguna distinción de cosas, por razón de la simplicidad divina; y como no es real actual, así tampoco es "real potencial", porque allí nada hay en potencia que no esté en acto.

401. Podría llamársele "distinción de razón", como dijo un doctor, pero a condición de tomar la "razón" no por una distinción formada por el entendimiento, sino por la quididad de la cosa en cuanto la quididad es objeto del entendimiento.

402. O, de otro modo, podría llamársele "distinción virtual" por cuanto que el ser que tiene tal distinción no contiene en sí dos cosas distintas, sino que es una sola cosa

399. Similiter secunda via[283]: ex differentia obiectorum formalium quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum quae cognoscuntur intuitive[284].

400. Sed numquid haec distinctio dicetur realis?

Respondeo: non est realis actualis, intelligendo sicut communiter dicitur, 'differentia realis actualis' illa quae est differentia rerum et in actu, quia in una persona non est aliqua differentia rerum, propter simplicitatem divinam; et sicut non est realis actualis, ita non est realis potentialis, quia nihil est ibi in potentia quod non est in actu.

401. Potest autem vocari 'differentia rationis', sicut dixit doctor quidam[285]—non quod 'ratio' accipiatur pro differentia formata ab intellectu, sed ut 'ratio' accipitur pro quiditate rei secundum quod quiditas est obiectum intellectus.

402. Vel, alio modo, potest vocari 'differentia virtualis', quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeeminenter

[283] Scilicet ex differentia in intellectu, cf. supra n.396.
[284] Cf. supra n.394.
[285] BONAV., *Sent.* I d.5 a.1 q.1 ad 1 (I 113a); d.26 a. un. q.1 ad 2 (I 453a); d.45 a.2 q.1 in corp. (I 804ab).

que contiene virtualmente o preeminentemente como dos realidades, porque a cada una de las realidades en cuanto está en aquella única cosa compete aquello que es principio propio de tal realidad, como si ella fuese una cosa distinta: pues así esta realidad distingue y aquélla no distingue, como si aquélla fuese una cosa y ésta fuese otra.

403. O, hablando con toda propiedad, puede darse la siguiente explicación. Podemos encontrar muchos grados en la unidad: en el primer grado está la unidad mínima, que es la de agregación; en el segundo grado está la unidad de orden, que añade algo sobre la agregación; en el tercero está la unidad accidental, donde además del orden se da la información, aunque accidental, de un elemento por otro de aquellos que son uno de este modo; en el cuarto está la unidad por sí de un ser compuesto de los principios esenciales, que son el principio actual por sí y el principio potencial por sí; en el quinto grado está la unidad de simplicidad, que es verdadera identidad (pues todo lo que se da en el ser simple es idéntico a todo, y no sólo uno con una unidad de unión, como en los otros grados). Y así como distinguimos estos diversos grados de unidad, podemos asimismo añadir todavía que no toda identidad es formal. Llamo identidad formal a la que se da cuando aquello que se dice idéntico de este modo, incluye aquello con que se identifica en su razón formal quiditativa y por sí en el primer modo. Pero en nuestro caso la esencia no incluye

quasi duas realitates, quia utrique realitati ut est in illa una re competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa esset res distincta: ita enim haec realitas distinguit et illa non distinguit, sicut si illa esset una res et ista alia.

403. Vel, ut propriissime, dicatur: sicut possumus invenire in unitate multos gradus—primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis)—ita, adhuc ultra, non omnis identitas es formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo. In proposito autem essentia non includit in ratione sua formali quiditativa proprie-

en su razón formal quiditativa la propiedad del supuesto, ni viceversa. Y, por tanto, puede concederse que anteriormente a todo acto del entendimiento se da la realidad de la esencia, por la que ésta es comunicable, y la realidad del supuesto, por la que éste es incomunicable; y anteriormente al acto del entendimiento esta realidad formalmente no es aquélla, o la una no es formalmente idéntica a la otra, según se expuso antes al precisar lo que significa el término "formalmente".

404. ¿Debe, por consiguiente, admitirse alguna "distinción"?

Mejor es emplear la expresión negativa "esto no es formalmente lo mismo" que la positiva "esto es distinto" con tal o cual distinción.

405. Pero ¿es que no se sigue: *a* y *b* no son formalmente lo mismo, luego son formalmente distintos?

Respondo que no es preciso que se siga, porque en el antecedente se niega la formalidad y en el consecuente se afirma.

406. Digo, pues, brevemente que en la esencia divina anteriormente al acto del entendimiento se da la entidad *a* y la entidad *b*, y ésta formalmente no es aquélla, de modo que el entendimiento paterno que considera *a* y *b* tiene algo objetivo por parte de la cosa misma en que fundar la verdad de la proposición "*a* no es formalmente *b*", y no

tatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omnem actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi sicut prius expositum est quid est 'formaliter'[286].

404. Numquid igitur debet concedi aliqua 'distinctio'?

Melius est uti ista negativa 'hoc non est formaliter idem', quam, hoc est sic et sic 'distinctum'.

405. Sed nonne sequitur, *a* et *b*[287] non sunt idem formaliter, ergo sunt formaliter distincta?

Respondeo quod non oportet sequi, quia formalitas in antecedente negatur, et in consequente affirmatur.

406. Breviter ergo dico quod in essentia divina ante actum intellectus est entitas *a* et entitas *b* et haec formaliter non est illa, ita quod intellectus paternus considerans *a* et considerans *b* habet ex natura rei unde ista compositio sit vera '*a* non est for-

286 Cf. supra n.390.
287 Cf. supra n.389.

precisamente por algún acto del entendimiento acerca de *a* y de *b*.

407. Esta distinción se aclara con un ejemplo: si suponemos que la blancura es una especie simple que no contiene en sí dos naturalezas, se dará con todo en ella alguna realidad por la que tiene la razón del color, y otra por la que tiene la razón de la diferencia; y esta realidad no será formalmente aquélla, ni viceversa, antes bien la una será algo fuera de la realidad de la otra—hablando formalmente—, como si fuesen dos cosas, aunque de hecho estas dos realidades sean por identidad una misma cosa.

408. Pero este ejemplo, aunque tiene alguna semejanza con nuestro caso (en cuanto que muestra que la identidad real no incluye necesariamente la identidad formal de todo lo que hay en un ser realmente simple con todo lo que hay en él), no expresa, sin embargo, un caso del todo igual, pues en la blancura se da alguna composición, bien que no de cosa y cosa, que no debe introducirse en Dios por la no-identidad formal. Cuándo la no-identidad formal de las diversas realidades que se dan en un mismo ser requiere alguna composición, y cuándo no, se explicará en la distinción 8 en la cuestión de los atributos divinos y en la cuestión "Si Dios pertenece a algún género".

maliter *b'*, non autem praecise ex aliquo actu intellectus circa *a* et *b*[288].

407. Ista differentia manifestatur per exemplum: si ponatur albedo species simplex non habens in se duas naturas, est tamen in albedine aliquid realiter unde habet rationem coloris, et aliquid unde habet rationem differentiae; et haec realitas non est formaliter illa realitas, nec e converso formaliter, immo una est extra realitatem alterius formaliter loquendo—sicut si essent duae res, licet modo per identitatem istae duae realitates sint una res.

408. Hoc autem exemplum licet aliqualiter sit simile ad propositum (quoad hoc scilicet quod identitas realis non necessario concludit identitatem formalem cuiuslibet quod est in sic eodem ad quodcumque quod est in ipso), non tamen est omnino simile, quia aliqua compositio est in albedine, licet non rei et rei, tamen qualis non concederetur in Deo, propter non-identitatem formalem. Ubi autem non-identitas formalis aliquorum in eodem requirat aliquam compositionem et ubi non, dicetur distinctione 8 quaestione de attributis, et in illa quaestione 'An Deus sit in genere'[289].

[288] Cf. supra n.389.
[289] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 pars 1 q.4.3.

409. Esta distinción o no-identidad formal, que se ha probado ya por dos o tres razones, puede también probarse por dos o tres testimonios de San Agustín.

En el libro VII *De la Trinidad* cap.2 ó 3 "de magnis" o 6 "de parvis" dice: "Toda esencia que se dice relativa, dice alguna realidad fuera de la relación misma"; y en el cap.3 al principio: "Si el Padre no es algo substancial en sí mismo, tampoco se le podrá atribuir relación alguna". La esencia, pues, es, en realidad, algo en sí y por sí y no por relación a algo, y, en realidad, el Padre en cuanto Padre se dice relativamente, esto es, lo es por relación a algo o alguien; pero no son formalmente idénticas una entidad en sí y por sí y una entidad por relación a otro; luego, etc.

410. Igualmente en el mismo libro VII cap.4 ó 12 dice: "No es Verbo por lo que es sabiduría, pues se dice Verbo no respecto de sí mismo, sino por relación a aquel de quien es Verbo, como Hijo por relación al Padre; por el contrario, es sabiduría por lo mismo que es esencia". Y de esto concluye en el cap.14: "Por lo cual, aunque el Padre no es el Hijo, no por eso dejan de ser una misma esencia, porque por dichos nombres se significan sus propiedades relativas; y ambos a dos son una sola sabiduría y una

409. Ista distinctio sive non-identitas formalis, quae probata est prius per duas vel tres rationes[290], etiam potest probari per duas vel tres auctoritates Augustini:

VII *De Trinitate*[291] cap. 2 vel 3 'de magnis', vel 6 'de parvis': "Omnis essentia quae relative dicitur est aliquid aliud excepto relativo"; et 3 cap. in principio[292]: "Si Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur". Est ergo in re essentia ad se et non ad aliquid, et in re Pater in quantum Pater, relative dicitur, vel est ad aliud vel ad alium; non est autem formaliter eadem entitas ad se et non ad se; ergo, etc.

410. Item[293] in eodem VII cap.4 vel 12: "Non eo Verbum quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur sed tantum relative, ad eum cuius Verbum est, sicut Filius ad Patrem; sapientia vero eo quo essentia". Et ex hoc concludit[294] cap.14: "Quapropter non quia Pater non est Filius", "ideo non una essentia, quia his nominibus eorum relativa ostenduntur; uterque autem simul una sapientia, una essentia". Est ergo, secun-

[290] Cf. supra n.390.394.398.
[291] August., *De Trin.* VII c.1 n.2 (PL 42,935).
[292] Ibidem.
[293] Ib. c.2 n.3 (PL 42,936).
[294] August., *De Trin.* VII c.2 n.3 (PL 42,936).

sola esencia". Se da, pues, en Dios, según el santo Doctor, tal no-identidad de lo relativo con lo absoluto, que si lo uno es "por lo que" respecto de algo, lo otro no será "por lo que" respecto de lo mismo; ahora bien, el ser "por lo que" conviene a algo según su razón formal; luego lo uno no entra en la razón formal de lo otro, sino que es algo fuera de ella, y, por consiguiente, lo uno no es formalmente idéntico a lo otro, tal como se ha explicado antes lo que significa "no ser idéntico". Pero con todo, no se sigue de aquí simplemente una diversidad o no-identidad real de la substancia y de la relación. Pues aquello por lo que el Padre es Padre no es una cosa distinta de la esencia, sino la misma cosa, según el mismo San Agustín en el libro XI *De la ciudad de Dios* cap.12 y cap.11: "Se dice que Dios es simple, porque es todo lo que tiene, a excepción de que cada una de las personas se dice por relación a otra"; y no es la misma cosa que la esencia "así como el Padre tiene un Hijo, pero él no es el Hijo", sino que "todo lo que tiene el Padre en sí mismo, respecto de lo cual, por consiguiente, no se dice relativamente, eso es él" con verdadera identidad, aunque no formal.

dum ipsum, talis non-identitas relationis ad absolutum in divinis, quod si unum est 'quo' respectu alicuius, alterum non erit 'quo' respectu eiusdem; esse autem 'quo' convenit alicui secundum rationem eius formalem; ergo unum illorum non est de ratione formali alterius sed extra eam, et per consequens non est formaliter idem alteri sicut supra exposita est ratio eius quod est 'non esse idem'[295]. Et tamen ex hoc non sequitur simpliciter diversitas vel non-identitas realis substantiae et relationis. Non enim illud quo Pater est Pater est aliud ab essentia, sed idem, secundum ipsum Augustinum[296] XI *De civitate* cap.10 et cap.11: "Simplex dicitur Deus, quia est hoc quod habet, excepto quod relative quaecumque persona ad alteram dicitur"; nec est ipsa "sicut Pater habet Filium et non est Filius"[297] sed "quidquid habet Pater in se, ad quod"[298] per consequens "non dicitur relative, illud est ipse" vera identitate, licet non formali.

[295] Cf. supra n.403.
[296] AUGUST., *De civ. Dei* XI c.10 n.1 (PL 41,325; CSEL XL pars I 526,8-10): "sed [Trinitas] ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur".
[297] Ibidem (CSEL ib. lin.10-11): "Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius".
[298] Ibidem (CSEL ib. lin.12-13): "In quo ergo [Pater] ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet".

VIII. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES DE LA PRIMERA CUESTIÓN

411. *Al primero.*—Al primer argumento principal respondo que la mayor hay que entenderla así: "cualesquiera cosas son idénticas con alguna identidad a una tercera, con la misma identidad son idénticas entre sí", porque no puede concluirse determinada identidad de los extremos entre sí, a no ser que con la misma identidad sean idénticos al medio y el medio en sí tenga también la misma identidad; y es esta proposición así entendida la que "expresa el fundamento de toda forma silogística". Pues si falta cualquiera de estas dos condiciones, es a saber, la unidad del medio en sí o la de los extremos con el medio, no se tiene ya un verdadero silogismo, sino un paralogismo accidental.

412. Otra respuesta, el caso en que la unidad del medio es ilimitada respecto de la unidad de los extremos. Un ejemplo, tomado de los seres colocados en el espacio y en el tiempo: los seres que según el "dónde" o el "cuándo" están colocados junto a un ser que sea ilimitado en cualquiera de los dos aspectos, no están, sin embargo, necesariamente juntos entre sí en el espacio o en el tiempo. Otro ejemplo más familiar, el del alma intelectiva y las diversas

VIII. AD ARGUMENTA PRINCIPALIA PRIMAE QUAESTIONIS

411. *Ad primum.*—Ad primum argumentum principale[299] dico quod maior sic est intelligenda: 'quaecumque aliqua identitate sunt eadem alicui, tali identitate inter se sic sunt eadem', quia non potest concludi aliqua identitas extremorum inter se nisi secundum illam identitatem sint eadem medio et medium in se sit sic idem; et per hanc propositionem sic intellectam 'tenet omnis forma syllogistica'. Omissa enim altera condicione, vel unitatis medii in se vel extremorum ad medium, non est syllogismus, sed paralogismus accidentis.

412. Alia responsio, ubi unitas medii est illimitata respectu unitatis extremorum. Exemplum de ubicatis et quandocatis limitatis: quae sunt simul secundum 'ubi' vel 'quando' cum illimitato, sic vel sic, non tamen sunt simul sic inter se. Aliud exemplum, familiarius, de anima intellectiva et de hac parte carnis

[299] Cf. supra n.191.—Responsio ad primum principale protrahitur a n.411 usque ad n.434.

partes del cuerpo orgánico.—Esta respuesta vale cuando un mismo ilimitado es "con lo que" o "en lo que", no cuando es "esto", a no ser que falte al medio en sí la unidad requerida, como dice la respuesta lógica hace poco dada.

413. Cuando se dice en la menor que "todo lo que hay en la esencia divina se identifica con ella", esto no es verdad tratándose de identidad formal, y, por tanto, no puede concluirse la identidad formal de los extremos entre sí; pero siempre que se dé la distinción formal de las relaciones del supuesto, queda en pie la distinción de los supuestos.

414. Y si dices que por lo menos de la identidad real de los supuestos con la esencia se deduce la identidad de ellos entre sí, te respondo que la esencia no tiene tal identidad única de subsistencia en cuanto las personas o las propiedades personales se unen como extremos en la esencia, y, por consiguiente, no puede concluirse la identidad de los subsistentes o de la subsistencia por razón de su identidad en la esencia como en término medio.

415. De lo dicho se ve clara la respuesta al sofisma: "este Dios es el Padre, el Hijo es este Dios, luego el Hijo

et illa, .Φ.[300].—Haec responsio evadit quando idem illimitatum est 'cum quo' vel 'in quo', non quando est 'hoc', nisi deficiat medio in se unitas requisita, sicut dicit responsio logica quae hic intra habetur[301].

413. Cum accipitur in minori quod 'quidquid est in essentia divina, est idem illi'[302], non est verum de identitate formali, et ideo non potest concludi formalis identitas extremorum inter se; quandiu autem stat formalis distinctio relationum suppositi, stat distinctio suppositorum.

414. Et si dicas quod saltem ex reali identitate eorum ad essentiam concluditur identitas eorum inter se dico quod essentia non habet identitatem talem unicam subsistentiae prout personae vel personalia ut extrema uniuntur in essentia, et ideo non potest concludi identitas subsistentium vel subsistentiae per rationem identitatis eorum in essentia ut in medio.

415. Per hoc[303] patet ad talia sophismata 'hic Deus est

[300] Cf. supra n.386-387; cf. DUNS SCOTUS, *Rep.* I A d.2 n.218-219.—De hoc signo quo remittitur ad doctrinam alibi expositam cf. BALIC C., *Segni e note critiche nelle opere di G. Duns Scoto*, in *Miscellanea Giovanni Mercati* vol. VI (*Studi e Testi* 126) (Città del Vaticano 1946), 312-318.
[301] Cf. supra n.411.
[302] Cf supra n.191.
[303] Cf. supra n.414.

es el Padre", que se trata de confirmar porque, dándose como término medio "este algo", es menester unir los extremos entre sí.

Respondo, pues: así como en las criaturas lo común tiene la razón de un "cual" y el singular la de "este algo", así, en nuestro caso, la esencia común a las personas tiene la razón de un "cual" y la persona tiene la de "este alguien". Ahora bien, el término medio en el caso expresa un "cual" y no "este alguien". Pero en la conclusión se deduce la identidad de los extremos como si el medio expresara "este algo"; asimismo parece que en dicha argumentación se da una falacia de accidente y consequente, porque "este Dios" se toma en las premisas por dos supuestos distintos, y de modo semejante se da también una falacia de figura de dicción, conmutando un "cual" en "este algo".

416. Si arguyes así: "la deidad es el Padre, el Hijo es deidad, luego, etc.", aun cuando en este caso no se toma la deidad por algún supuesto en la mayor y en la menor, también aquí, sin embargo, se hace una figura de dicción, conmutando un "cual" en "este alguien". Pues esta conmutación no consiste en otra cosa que en interpretar, en fuerza de la ilación misma, que tiene razón de "este alguien"

Pater, Filius est hic Deus, ergo Filius est Pater', quod[304] confirmatur, quia medio exsistente 'hoc aliquo', necesse est coniungi extrema.

Respondeo. Sicut in creaturis commune se habet ut 'quale quid', singulare ut 'hoc aliquid', ita hic, essentia communis personis habet rationem 'qualis quid', et persona habet rationem 'huius alicuius'. Medium igitur hic est 'quale quid' et non 'hic aliquis'. Concluditur autem identitas extremorum in conclusione ac si medium esset 'hoc aliquid'; similiter ibi videtur esse fallacia accidentis[305] et consequentis[306], quia 'hic Deus' accipitur in praemissis pro alio et alio supposito, et similiter fallacia figurae dictionis[307], commutando 'quale quid' in 'hoc aliquid'.

416. Quod si arguas 'deitas est Pater, Filius est deitas, ergo, etc.', licet deitas non supponat pro aliquo supposito in maiori et in minori, tamen ibi est figura dictionis, commutando 'quale quid' in 'hunc aliquem'. Nihil enim aliud est sic commutare, quam ex vi illationis interpretari illud habere rationem 'huius alicuius' quod habet rationem 'qualis quid'; ita sic infe-

[304] Id es 'quod sophisma'.
[305] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.3 (c.5,166b28-30).
[306] Cf. ibidem (p.167b1-3).
[307] Cf. ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.2 (c.4 166b10-14).

aquello que de hecho no tiene sino razón de un "cual"; así el que de este modo infiere un supuesto de un supuesto, interpreta que el medio es idéntico según la razón de existencia o subsistencia, lo cual es falso.

417. Y si crees que se puede al menos argüir que "los extremos son realmente idénticos entre sí, porque se identifican en el medio", concedo que se puede deducir así una identidad esencial, pero no una identidad formal o de supuestos. Y por eso no debe deducirse que "el Hijo es el Padre", porque aquí se denota en fuerza de la expresión una identidad formal o hipostática, sino que debe deducirse: "el Hijo es idéntico a aquello que es el Padre" o "el Hijo es aquello que es el Padre".

418. Si todavía se quiere confirmar la mayor del argumento principal por el hecho de que, negándola, parece destruirse el primer principio, en cuanto que se establecen como verdaderas la afirmación y la negación de una misma cosa sobre un mismo sujeto, respondo: tratándose de un sujeto que tiene verdadera identidad, pero no tiene una única identidad formal, es menester predicar formalmente algo de él por razón de una "realidad formal" y no predicarlo formalmente por razón de otra "realidad". Así la blancura, por razón de alguna realidad que se da en ella, conviene con la negrura, y por razón de otra realidad, no

rens suppositum de supposito, interpretatur medium esse idem secundum rationem exsistentiae vel subsistentiae, quod falsum est.

417. Quod si saltem arguas 'extrema realiter esse idem inter se quia et in medio', concedo quod potest inferri identitas essentialis, non formalis vel suppositiva. Et ideo non debet inferri 'Filius est Pater', quia ibi denotatur ex vi sermonis identitas formalis vel hypostatica, sed sic debet inferri: 'Filius est idem cum eo quod est Pater' vel 'Filius est illud quod est Pater'.

418. Quod si adhuc confirmetur illa maior argumenti principalis [308] per hoc quod negando eam videtur destruere primum principium, ponendo scilicet affirmationem et negationem esse veras de eodem, respondeo: de aliquo habente veram identitatem sed non tantum unicam, formalem, necesse est idem ratione unius 'realitatis' formaliter praedicari de illa, et de alia 'realitate formaliter' non praedicari formaliter. Sicut albedo ratione alicuius realitatis quam habet in se convenit cum nigredine et ratione alterius non realiter convenit sed differt, nec affir-

[308] Cf. supra n.191.

conviene realmente, sino difiere de aquélla, y, por tanto, la afirmación y la negación no se hacen respecto de un mismo sujeto por razón de una misma "realidad formal". Así también en nuestro caso, el Padre por razón de la esencia es quiditativamente el mismo, pero por razón de la propiedad personal no es el mismo formalmente ni hipostáticamente, y, por tanto, no se da aquí afirmación y negación de la misma identidad sobre un mismo sujeto ni por razón de una misma realidad; y aun cuando se diera afirmación y negación de una misma identidad de un mismo sujeto, no sería por razón de una misma realidad, como si se dijera que el Padre es quiditativamente idéntico al Hijo no por razón de la paternidad, sino por razón de la esencia.

419. Si arguyes contra esto que difieren entre sí dos afirmaciones en que la negación de la una se dice de la otra o se da juntamente con la otra, porque ni lo uno ni lo otro es verdadero de la afirmación que contradice a aquella negación, y, por tanto, si la deidad se da juntamente con la no-paternidad (en otra persona, por supuesto), la misma deidad diferirá de la paternidad, que nunca se da en el mismo sujeto juntamente con la no-paternidad, respondo: la mayor podría concederse entendiéndola de una no-identidad formal o de una no-identidad que no sea adecuada, porque lo uno no está determinado a lo otro, por lo que está juntamente con su opuesto, o dicho con otras palabras, tratándose de una no-identidad convertible y pre-

matio et negatio de eodem ratione eiusdem—scilicet 'realitatis formaliter'—dicuntur, ita hic, Pater ratione essentiae est idem quiditative et ratione proprietatis non est idem formaliter nec hypostatice, nec est affirmatio et negatio eiusdem identitatis de eodem nec ratione eiusdem; et licet diceretur affirmatio et negatio eiusdem identitatis de eodem, non tamen ratione eiusdem, puta si diceretur quod ratione paternitatis Pater non est idem quiditative Filio sed ratione essentiae.

419. Si contra arguas quod affirmatio differt ab affirmatione cuius unius negatio dicitur de alia vel stat cum alia quia neutrum est verum de affirmatione contradicente illi negationi, igitur si deitas stat cum non-paternitate (puta in alia persona), ipsa deitas differret a paternitate, quae numquam stat in eodem cum non-paternitate, respondeo: maior posset concedi de non-identitate formali, vel de non adaequata, quia unum illorum non determinatur ad alterum, ex quo stat cum eius opposito—vel sub aliis verbis, de non-identitate convertibili et praecisa. Sed

cisa. Pero si la mayor se toma en el sentido de una distinción simplemente real, hay que negarla; se ve esto en el ejemplo de la blancura: en cuanto a la realidad propia que constituye el género, no repugna a ella la diferencia opuesta, que es la negrura; pero, en cambio, a la realidad que constituye la diferencia específica de la blancura le repugna su opuesta la negrura.

420. Esta respuesta debe entenderse en cuanto a la segunda parte de la mayor, que dice que la segunda de las afirmaciones "se da juntamente" con la negación. Pero en cuanto a la primera parte, que establece que la negación "se dice" de la afirmación, se podría conceder la misma mayor, si es que el "se dice" se entiende "necesaria y universalmente y por una razón propia de aquello de que se dice", y ello cuando la contradicción de que se trata es real o de cosa a no-cosa, pero no de razón a no-razón, pues en este caso no se sigue sino una distinción de razón de una y otra afirmación.

421. Aplicando ahora la primera parte de la mayor, en tanto que es verdadera, a nuestro propósito, se concluye que el Hijo se distingue realmente del Padre, pero no que Dios o la deidad se distingue del mismo, porque en Dios no se dice no-padre necesaria y universalmente ni por ra-

si maior accipiat distinctionem realem simpliciter, neganda est: patet in albedine, accipiendo propriam realitatem unde sumitur genus, illi ex se non repugnat opposita differentiae nigredinis; tamen realitati unde accipitur differentia specifica albedinis, differentia nigredinis repugnat.

420. Et ista responsio debet intelligi quantum ad secundam partem maioris, quae dicit quod altera affirmationum 'stat' cum negatione. Sed prima pars maioris, quae accipit negationem 'dici' de affirmatione, posset maior quoad illam partem concedi si intelligatur 'dici' 'necessario et universaliter et per rationem propriam illius de quo dicitur', et hoc quando contradictio illa de qua est sermo est realis sive rei ad non-rem, non autem rationis ad non-rationem, nam tunc non sequitur nisi distinctio rationis affirmationis ab affirmatione.

421. Applicando primam partem maioris—ut vera est—ad propositum, sequitur quod Filius realiter distinguitur a Patre, non autem quod Deus vel deitas, quia de Deo non dicitur non-Pater necessario et universaliter, nec per rationem subiecti, licet

zón propia del sujeto, aunque, según algunos, se diga particularmente por razón del supuesto del mismo sujeto.

422. Si arguyes todavía en esta forma: llámese *a* aquello por lo que el Padre se distingue del Hijo; ahora bien, *a* en cuanto *a* o es algo idéntico a la esencia o distinto de ella; pero es inadmisible que sea distinto; y si es idéntico, síguese que en cuanto distingue es idéntico a la esencia, luego es la misma esencia la que distingue, respondo: ni es verdad que *a* en cuanto *a* sea idéntico a la esencia, ni que sea distinto de ella, entendiendo la reduplicación en cuanto denota la razón formal de aquello que se reduplica y juntamente con esto la razón formal de la inherencia del predicado al sujeto, tal como distinguí en otro lugar hablando de la unidad del objeto fruíble, en la respuesta al tercer argumento. Se puede poner un ejemplo: hombre y no-hombre son predicados inmediatamente opuestos, y con todo ninguno de ellos se predica formalmente de algún sujeto con reduplicación; así un sujeto blanco precisamente en cuanto blanco ni es hombre ni no-hombre.

423. Y si dices que "lo mismo" y "otro" respecto del ser son predicados inmediatamente opuestos, te respondo que no se sigue: "son inmediatamente opuestos, luego alguno de ellos se predica de cualquier sujeto con la redu-

secundum aliquos [309] dicatur particulariter ratione suppositi ipsius subiecti.

422. Quod si arguas, illud quo Pater distinguitur a Filio sit *a*, *a* in quantum *a* aut est idem essentiae, aut aliud—si aliud, hoc est inconveniens, si in quantum *a* est idem, igitur in quantum distinguit est idem, et per consequens essentia distinguit—respondeo: dico quod nec verum est *a* in quantum *a* esse idem essentiae, nec *a* in quantum *a* est aliud ab essentia, et hoc, intelligendo illud quod sequitur reduplicationem accipi secundum rationem suam formalem et cum hac habet esse rationem formalem inhaerentiae praedicati, sicut distinxi superius de unitate obiecti fruibilis in responsione ad tertium argumentum [310]. Ad hoc est exemplum: homo enim et non homo sunt opposita immediata, et tamen formaliter de aliquo cum reduplicatione neutrum dicitur; sicut album nec in quantum album est homo nec in quantum album est non-homo.

423. Et si dicas, 'idem' et 'aliud' circa ens sunt immediate opposita, dico quod non sequitur "sunt immediate opposita, ergo alterum praedicatur de quolibet cum 'in quantum'" ita quod ratio

[309] HENRICUS GAND., *Summa* a.54 q.3 ad 3 (II f.79S).
[310] Cf. supra d.1 n.58.

plicación "en cuanto", de modo que la razón del sujeto sea la razón formal de la inherencia de uno de los predicados contradictorios, sino que basta que uno de los contradictorios se predique verdaderamente de cualquier sujeto, aunque no necesariamente por razón del sujeto. Pero si la reduplicación "en cuanto" se toma del primer modo, en cuanto denota solamente que *a* se toma según su razón formal, digo que *a* tomado de cualquier modo formalmente es idéntico a la esencia, aunque no formalmente idéntico a la misma; pero entonces no se sigue: "*a* tomado formalmente es idéntico a la esencia, *a* tomado formalmente distingue, luego la esencia misma distingue", sino que se hace aquí una figura de dicción conmutando "este alguien" en "cual".

424. Si insistes todavía en que *a* en cuanto *a* es un ser o una cosa, y preguntas: ¿qué cosa o qué ser?; y añades que si es la esencia, está probado lo que se pretende, y si es una cosa que no es la esencia, luego es otra cosa distinta de ella, respondo a esto: concedo que es un ser y una cosa, y esto tomando la reduplicación "en cuanto" en los dos modos señalados, porque si un predicado conviene por sí del primer modo a algún sujeto, le convendrá por sí del mismo modo tanto si dicho sujeto es una cosa distinta de cualquier ser que está fuera de su razón formal, como si está contenido por identidad en alguno que esté fuera de su razón formal; pues tal continencia no quita

subiecti sit formalis ratio inhaerentiae alterius contradictorii, sed sufficit quod alterum contradictoriorum vere insit cuilibet subiecto, licet non per se ratione subiecti. Si autem accipiatur ly 'in quantum' primo modo, ut tantum notet *a* accipi secundum suam rationem formalem [311], dico quod *a* quocumque modo formaliter acceptum est idem essentiae, licet non formaliter idem essentiae: sed tunc non sequitur "'*a* formaliter' est idem essentiae, '*a* formaliter' distinguit, ergo essentia distinguit", sed est figura dictionis, commutando 'hunc aliquem' in 'quale quid'.

424. Si adhuc instes quod *a* in quantum *a* est ens vel res, quae res, vel quod ens?—si essentia, habetur propositum [312], si res et non essentia, ergo alia res—respondeo: concedo quod est ens et res, et hoc, utroque modo accipiendo 'in quantum', quia si aliquod praedicatum per se primo modo inest alicui, ergo inerit eodem modo per se sive illud subiectum sit res distincta a quocumque quod est extra rationem eius sive contineatur per identitatem in aliquo quod est extra rationem eius; continentia

[311] Cf. supra n.422.
[312] Cf. supra n.191.

la propia razón formal ni aquellos predicados que se predican por sí en el primer modo.

425. Pero cuando preguntas qué ser, digo que es el ser que es *a*; como si la substancia es por sí un ser, este ser, descendiendo en los grados del ser, es por sí la substancia, y no otro ser. Si preguntas todavía si es por sí la esencia, ya se ha dicho que no. Si infieres "luego es por sí otra cosa", hay una falacia de consecuente en esta argumentación: "no es por sí esta cosa, pero es una cosa, luego es otra cosa", porque en el antecedente se niega una "identidad por sí", en el consecuente se niega simplemente "la identidad", y de este modo se destruye el antecedente.

426. Acaso objetes todavía: "es por sí una cosa, y no es por sí la esencia, luego es por sí otra cosa, y, ulteriormente, luego es otra cosa".

427. Se prueba la primera consecuencia de esta objeción: pues respecto del ser los predicados "el mismo" y "otro" son inmediatamente opuestos; luego si es por sí una cosa, o es por sí la misma cosa que la esencia (y, por tanto, es por sí la esencia), o es por sí otra cosa. La segunda consecuencia se prueba porque la determinación "por sí" no es distrayente, como es evidente.

328. Además, se prueba la primera consecuencia, y

enim talis non tollit rationem formalem nec ea quae insunt per se primo modo.

425. Sed cum quaeris, quod ens [313]—dico quod ens quod est *a;* sicut si substantia est per se ens, quod ens, descendendo sub ente, est per se substantia, non aliud. Ultra si quaeras, estne per se essentia, dictum est [314] quod non. Si infers 'ergo alia per se res', fallacia consequentis est 'non est per se haec res, et est res, ergo est alia res' [315], quia in antecedente negatur 'per se identitas', in consequente 'identitas', et ita destruitur antecedens.

426. Si obicis: 'est per se res, et non per se essentia', 'ergo per se alia res', et ultra, 'ergo alia res' [316].

427. Probatur prima consequentia [317], nam circa ens 'idem' et 'aliud' sunt immediate opposita; ergo si est per se res, est per se res eadem essentiae (et ita per se essentia) vel per se alia res. Secunda consequentia [318] probatur, quia 'per se' non est determinatio distrahens, patet.

428. Praeterea, probatur prima consequentia, et est ad

[313] Cf. supra n.424.
[314] Cf. supra n.423.
[315] Cf. supra n.424.
[316] Respondet infra n.430.
[317] 'Est ... per se alia res', cf. supra n.426.
[318] 'Est ... essentia, ergo alia res', cf. supra n.426.

con ello se hace una segunda objeción contra el argumento principal: si es por sí una cosa, o es una cosa que es la esencia o una cosa que no es la esencia. Si es por sí una cosa que es la esencia, luego es por sí la misma esencia; y si es por sí una cosa que no es la esencia, luego es otra cosa distinta de la esencia.

429. Y todavía, en tercer lugar: la esencia es por sí una cosa, y la propiedad personal es también por sí una cosa, y no son por sí la misma cosa; luego son por sí dos cosas, y así son dos cosas distintas la una de la otra.

430. Respondo a la primera objeción. Podría distinguirse la conclusión de la primera objeción en cuanto que podría en ella tratarse o bien de una "aliedad" de la "perseidad" o bien de una "perseidad" de la "aliedad"; en el primer caso se negaría el "por sí" por la negación incluída en la aliedad, y en el segundo caso se afirmaría, porque precedería a la fuerza de la negación; y, por consiguiente, en el primer caso se concedería el consecuente de la primera consecuencia, pero entonces la segunda consecuencia pecaría en el consecuente por destruir el antecedente, y en el segundo caso pecaría asimismo en el consecuente la

principale[319]: si est per se res, aut res quae est essentia, aut res quae non est essentia. Si per se res quae est essentia, ergo est per se essentia; si est per se res quae non est essentia, ergo est res alia ab essentia.

429. Praeterea, tertio[320]: essentia est per se res, et proprietas per se est res, et non sunt per se eadem res; ergo sunt per se duae res, et ita utrumque est per se res alia ab altero.

430. Ad primum[321]. Licet posset conclusio[322] primi argumenti[323] distingui quod ibi esset alietas perseitatis vel perseitas alietatis, et primo modo[324] negaretur ly 'per se' per negationem inclusam in alietate, secundo modo[325] affirmaretur, quia praecederet vim negationis, et per consequens primo modo consequens[326] primae consequentiae[327] concederetur—sed tunc consequentia secunda[328] peccaret secundum consequens a destructione antecedentis[329], secundo modo prima consequentia pec-

[319] Obicit secundo, cf. infra n.429.
[320] 'Secundo' cf. supra n.428, "primo' n.426.
[321] Cf. supra n.426.
[322] 'Ergo per se alia res', cf. n.426.
[323] Secundi argumenti conclusio 'ergo alia res', cf. n.426.
[324] Alietate perseitatis.
[325] Perseitate alietatis.
[326] 'Ergo per se alia res', cf. supra n.426.
[327] Prima consequentia: 'est per se res, et non per se essentia, ergo per se alia res', cf. n.426.
[328] 'Est per se res, et non per se essentia, ergo alia res', cf. n.426.
[329] Cf. supra n.425.

primera consecuencia. Con todo, por cuanto que no parece lógicamente bien dicho que la negación, si es que se incluye alguna en la aliedad, pueda afectar a otra cosa que al término de la relación y a la forma en la cual o según la cual se dice que es la aliedad, ni parece lógicamente bien dicho que el "por sí", que dice un modo de inherencia y, por consiguiente, determina la composición lógica del juicio, pueda negarse por alguna negación en el predicado, por eso puede responderse de otro modo que el consecuente de la primera consecuencia puede tener, en fuerza de las palabras, solamente un sentido, es decir, que el predicado "otra cosa distinta de la esencia" conviene "por sí" a la propiedad personal; y este sentido es falso, porque de él se sigue lógicamente la falsedad que se deduce en la segunda consecuencia. Así, pues, simplemente niego la primera consecuencia, por cuanto que las dos proposiciones del antecedente son verdaderas, pero el consecuente es falso.

431. A la prueba de la consecuencia respondo que "el mismo" y "diverso" no son inmediatos respecto de cualquier predicado en cuanto dicho por sí del sujeto, ni siquiera los contradictorios son en este sentido inmediatos, pues el hombre por sí ni es blanco ni no-blanco. Sin embargo, entre los contradictorios absolutamente tomados

caret secundum consequens—tamen quia non videtur bene logice dictum quod negatio, si qua includatur in alietate, possit aliquid attingere praeter terminum respectus et formam in qua vel secundum quam notatur esse alietas, nec videtur bene logice dictum quod ly 'per se', quod dicit modum inhaerentiae et per consequens determinat compositionem, possit negari per negationem aliquam in praedicato, ideo aliter potest dici, quod in consequente primae consequentiae tantum potest haberi de vi sermonis unus sensus, videlicet quod hoc praedicatum, esse rem aliam ab essentia, 'per se' insit proprietati; et iste sensus est falsus, quia sic bene sequitur falsum illud quod infertur in secunda consequentia. Ideo simpliciter nego primam consequentiam, cum duae propositiones in antecedente[330] sint verae et consequens[331] falsum.

431. Ad probationem consequentiae[332] dico quod 'idem' et 'diversum' non sunt immediata circa quodcumque praedicatum ut per se dictum de subiecto, immo nec contradictoria sic sunt immediata: nec enim homo per se est albus nec per se est non-

[330] 'Est per se res, et non per se essentia'.
[331] 'Ergo per se alia res'.
[332] Cf. supra n.427.

o absolutamente dichos de cualquier sujeto, no se da ningún medio; si, pues, la propiedad personal es una cosa, es verdad que será "la misma" que la esencia o "distinta" de ella; pero si se añade "por sí", no es verdad que tenga que ser "por sí la misma" o "por sí distinta" de la misma esencia.

432. A la segunda objeción respondo: el antecedente puede distinguirse según la composición y división. En el sentido de la composición no hay que conceder ni lo uno ni lo otro; pues así como no hay que conceder que sea por sí la esencia o no-esencia, tampoco hay que conceder uno de los miembros de aquella disyuntiva con la adición "que es", en el sentido de la composición. Pero no por esto se niegan ambos contradictorios, porque, si quieres referirte a contradictorios incomplejos, es cierto que ninguno de ellos se dice por sí del sujeto; esto lo concedo. Si, en cambio, quieres referirte a contradictorios complejos, digo que serán éstos: "o la propiedad personal es por sí la cosa que es la esencia, o no es por sí la cosa que es la esencia"; y esta proposición negativa es verdadera, pero no se sigue de ella: "luego es por sí una cosa que no es la esencia", como tampoco se sigue: "el hombre no es por sí blanco, luego es por sí no-blanco". En el sentido de la división se debe conceder la parte afirmativa de la disyuntiva; pero no se sigue de ahí ulteriormente: "luego es por sí la esencia", porque en este caso de una identidad real se infiere la formal, pues el antecedente en el sentido de la división denota solamente una identidad real por la expresión "que es".

433. De otro modo podría distinguirse el mismo antecedente en cuanto que la expresión "que es" puede significar o bien una inherencia formal o una inherencia de simple identidad. En el primer sentido, no se ha de conceder ninguna de las dos partes, porque ninguno de los opuestos conviene por sí a aquella cosa que se dice por sí de la propiedad. En el segundo sentido, se debe conceder la parte afirmativa, pero de ahí no se sigue lo que se propone por la posición del consecuente.

434. Esta segunda distinción no se hace en fuerza de las palabras mismas, ya que la composición implicada "que es" no está determinada por nada que indique que ella significa una inherencia formal, sino sólo idéntica; la primera distinción, en cambio, se hace en fuerza de las palabras mismas, y aunque la expresión "que es" no denota en

albus. Tamen inter contradictoria absolute sumpta vel absolute dicta de quocumque, non est medium [333]; ita si proprietas est res, est 'eadem' vel 'alia' verum est, sed cum 'per se' non valet, quod sit 'per se eadem' vel 'per se alia'.

432. Ad secundum [334]. Antecedens [335] potest distingui secundum compositionem et divisionem. In sensu compositionis neutrum [336] dandum est; sicut enim non est dandum quod sit per se essentia vel per se non-essentia [337], ita nec alterum membrum illius disiunctivae [338], cum 'quae est', in sensu compositionis. Nec ex hoc negantur ambo contradictoria, quia si dicas de incomplexis, habetur quod neutrum illorum dicitur per se de subiecto; hoc concedo. Si vis habere contradictoria complexa, dico quod erunt ista: 'aut proprietas est per se res quae est essentia, aut non est per se res quae est essentia'; et haec negativa est vera, sed non infert 'ergo est per se res quae non est essentia', sicut non sequitur 'homo non est per se albus', 'ergo est per se non-albus'.—In sensu divisionis est danda pars affirmativa desiunctivae; sed non sequitur ultra 'ergo est per se essentia', quia ex identitate reali infertur formalis, nam antecedens in sensu divisionis tantum notat identitatem realem per ly 'quae est'.

433. Aliter posset distingui antecedens praedictum [339], ut per implicationem illam 'quae est' intelligatur inhaerentia formalis vel tantum identica. Primo modo [340] neutra pars est danda, quia neutrum oppositorum per se inest illi rei quae per se dicitur de proprietate. Secundo modo [341] est danda pars affirmativa, sed non sequitur ulterius propositum [342] propter positionem consequentis [343].

434. Haec secunda distinctio [344] non habetur ex vi sermonis, quia illa compositio implicata [345] non determinatur per aliquid quod notet eam dicere inhaerentiam formalem, sed tantum identicam; prima distinctio [346] habetur ex vi sermonis, et

[333] Cf. ARISTOT., *De interpr.* I [c.4] (c.6,17*a*33-35); *Anal. post.* I c.2 [t.5] (A c.2 72*a*12-13).
[334] Cf. supra n.428.
[335] 'si est per se res, aut res quae est essentia, aut res quae non est essentia', cf. n.428.
[336] in antecedente.
[337] Cf. supra n.431.
[338] 'aut est per se res quae est essentia, aut per se res quae non est essentia', cf. supra nota 335: alterum membrum: 'quod sit per se res quae est essentia vel per se res quae non est essentia'.

[339] Cf. supra n.432.
[340] inhaerentiae formalis.
[341] inhaerentiae identicae.
[342] Cf. supra n.191.
[343] 'ergo est per se essentia', cf. supra n.428. Cf. supra n.432.
[344] Cf. supra n.433.
[345] 'quae est'.
[346] Cf. supra n.432.

el sentido de la composición una inherencia formal, sin embargo, por la unidad del extremo, por cuanto que se trata de una construcción cuasi-especificativa y determinativa, puede la esencia decirse que "conviene por sí" al sujeto.

435. *Al segundo argumento.* — Respondo al segundo argumento principal que lo "accidental" o se toma por lo extraño, o se toma propiamente por aquello que cuasi-perfecciona accidentalmente a algo que preexiste perfecto en sí. Si se toma en el segundo sentido, digo que no todo ser es esencial o accidental a cualquier ser en que se encuentre; pues hay un medio entre lo accidental y lo esencial, como es el ser que contrae—así la diferencia contrae al género—, el cual no es ni substancial ni accidental, entendiéndolo en este segundo sentido. Y así en la divinidad no se da nada accidental, pero, sin embargo, además de la esencia, hay allí algo que es no-esencial. Si lo accidental se toma en el primer sentido, en cuanto significa lo que no es de la razón formal de un ser sino extraño a ella, aunque no es éste su sentido propio, de este modo la diferencia sería accidental respecto del género; y en este sentido toma el Filósofo lo accidental en la falacia de accidente. Así

licet ibi 'quae est' non notet in sensu compositionis formalem inhaerentiam, tamen ex unitate extremi, ut est quasi specificativa et determinativa constructio, habet essentia denominari 'per se inesse' subiecto [347].

435. *Ad secundum.*—Ad secundum [348] dico quod accidentale aut accipitur pro extraneo, aut accipitur proprie, pro eo quod quasi perficit aliquid accidentaliter quod praeexsistit in se perfectum. Si secundo modo, dico quod non omne ens omni enti in quo est est essentiale vel accidentale; est enim medium inter accidentale et essentiale, ut contrahens, sicut differentia contrahit genus, quia tale non est substantiale nec accidentale, accipiendo hoc modo. Et sic in divinis nihil est accidentale, sed praeter essentiam aliquid est non-essentiale.—Si autem accipiatur accidentale primo modo, quidquid non est de ratione eius formali sed extraneum, licet non proprie sic dicatur accidentale, sic differentia esset accidentalis respectu generis; et hoc modo accipit Philosophus [349] accidentale pro extraneo in fallacia accidentis. Sic potest dici accidentale ali-

[347] Ad tertium (cf. supra n.429) a Duns Scoto non datur responsio.
[348] Cf. supra n.192.
[349] ARISTOT., *Soph. elenchi* I c.3 (c.5,166b28-30): "secundum accidens quidem paralogismi sunt, quando similiter quidlibet assignatum fuerit rei subiectae et accidenti inesse".

puede decirse accidental a un ser cualquiera todo lo que le es extraño en cuanto se le compara a un tercer predicado.

436. *Al tercer argumento.*—Respondo al tercer argumento que si la condición puesta en la mayor se entiende como una condición posible, la mayor es verdadera y la menor falsa; pues en ninguna hipótesis posible puede faltar la segunda persona en la divinidad sin que falte en ella el sumo bien y la suma perfección. Y si quieres argumentar diciendo que, caso de faltar la segunda persona, la suma perfección permanecería en el Padre, digo que, faltando ella, faltaría la suma perfección; pero, por otra parte, faltando ella y no faltando el Padre, se daría la suma perfección; y así, faltar la segunda persona y no faltar el Padre incluye contradicción. Si, por el contrario, en la mayor se pone una condición imposible, en este caso la misma mayor es falsa; pues en el sumo bien se ha de poner todo aquello que es imposible que falte en él, prescindiendo de condiciones imposibles.

437. *Al cuarto argumento.*—Al último argumento respondo que aquella razón acerca del "ser necesario" debe entenderse así: todo lo que de suyo es un ser necesario, tiene de suyo un ser actualísimo, de suerte que de nada que

cui quidquid est ei extraneum ut illud comparatur ad aliquod tertium praedicatum [350].

436. *Ad tertium.*—Ad tertium [351] dico quod si in maiore per illud 'si' [352] intelligatur condicio possibilis, maior est vera et minor falsa; nulla enim positione possibili posita potest deesse secunda persona in divinis quin summum bonum et summa perfectio deesset. Et si probes, si illa deesset, summa perfectio esset in Patre, dico quod si illa deesset, summa perfectio deesset; et si illa deesset et Pater non deesset, summa perfectio adesset: et ita ipsam deesse et Patrem esse includit contradictionem.—Si autem in maiore per ly 'si' ponatur positio incompossibilis, dico quod maior est falsa; illud enim ponendum est in summo bono quod non potest poni non esse sine positione incompossibilium.

437. *Ad quartum.*—Ad ultimum [353] dico quod illa ratio de 'necesse esse' debet sic intelligi: quidquid est ex se necesse esse, habet ex se esse actualissimum, ita quod per nihil—qualitercumque aliud a se—exspectat aliquam actualitatem essendi.

[350] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.17 pars 2 q.2 n. [9].
[351] Cf. supra n.193.
[352] 'Non posito' exponit per 'si', cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* I d.2 n.285.
[353] Cf. supra n.195.

sea de cualquier modo distinto de él puede recibir una actualidad cualquiera de ser. Y por lo mismo es de suyo indivisible en diversos sujetos, porque si pudiera dividirse, recibiría en tales sujetos alguna actualidad de ser de aquellas realidades por las que se dividiría; y sería menester en tal caso que las realidades distintivas de tales sujetos necesarios fuesen en sí formalmente necesarias, porque serían las últimas actualidades de la necesidad en dichos diversos sujetos, sin las cuales no tendrían ellos una entidad actualísima, ya que lo divisible no tiene una entidad o una existencia actualísima. En esto se fundaba la prueba aducida en la cuestión de la unidad de Dios, a la que se aludió también en la cuestión primera de la segunda distinción, la cual, partiendo de la razón del "ser necesario", trataba de establecer que tal ser no se divide en diversos sujetos. Porque si las realidades distintivas *a* y *b* no fuesen formalmente seres necesarios, aun antes de concebírselos como inherentes en los sujetos en que se divide el ser necesario, siendo como son las últimas actualidades sin las cuales no se daría la actualidad común, en tal caso dicha actualidad común no sería necesaria, porque requeriría de algún modo algo diverso de sí misma para ser tal actualidad última y necesaria. Pero este argumento no puede aplicarse a las diversas personas divinas, que se dan en una única entidad

Et ideo ex se est indivisibile, quia si posset dividi, tunc ab illis per quae divideretur exspectaret aliquam actualitatem essendi quam haberet in illis divisis; et oporteret tunc illa distinguentia illa necesse esse quod essent formaliter necessitates essendi, quia essent ultimae actualitates necessitatis in illis diversis necesse esse, sine quibus non haberent actualissimam entitatem, quia divisibile non habet entitatem actualissimam sive exsistentiam actualissimam. Per hoc igitur tenet ratio illa superius posita[354] in quaestione de unitate Dei, ex ratione 'necesse esse', quae etiam tacta fuit quaestione prima secundae distinctionis[355], quod necesse esse non dividitur in plura. Quia *a* et *b* si non essent formaliter necessitates essendi, antequam etiam intelligerentur in aliquo illorum in quibus necesse esse dividitur, cum sint ultimae actualitates sine quibus actualitas illa communis non esset, illa actualitas communis non esset necesse esse, quia requireret aliquo modo aliquid aliud a se per quod esset. Sed hoc non concludit de diversis personis in eadem entitate necessaria; nam illa entitas ex se

[354] Cf. supra n.177.
[355] Cf. supra n.71.

necesaria, pues esta entidad por sí necesaria no recibe ninguna actualidad de las realidades o razones formales que distinguen a las personas, porque no se divide por tales realidades o razones distintivas, y éstas no son como las últimas actualidades por las que existen las personas divinas.

438. Cuando se arguye, pues, que "*a* y *b* (significando con ellas dos propiedades personales) o son formalmente entidades necesarias, o no", puede concederse que no son formalmente entidades necesarias; pero de ello no se sigue que sean "entidades contingentes", porque por identidad son aquella única necesidad de ser de la esencia divina. Pero si *a* y *b* se diesen en seres diversos de la esencia divina, habría que conceder que serían entidades formalmente necesarias o entidades contingentes, porque en este caso no podrían ser idénticas a alguna entidad necesaria por sí; pues la entidad común con la que se identificarían, en dicha hipótesis, estaría como en potencia a existir en cuanto considerada anteriormente a ser contraída o dividida por las entidades *a* y *b*.

439. Contra esto se objeta: a la propiedad *a* en cuanto *a* o repugna el poder faltar o no repugna. Si repugna, *a* en cuanto *a* es una entidad necesaria, y así es razón de ser necesariamente para el ser del que es forma. Si no

necessaria non exspectat aliquam actualitatem ab ipsis distinguentibus personas, quia non dividitur per illa distinguentia personas, et illa distinguentia personas non sunt quasi ultimae actualitates quibus talia entia exsistunt.

438. Cum ergo arguitur '*a* et *b* (intelligendo hic per ipsa duas proprietates personales) aut sunt formaliter necessitates essendi, aut non'[356], concedi potest quod non sunt formaliter necessitates essendi; nec sequitur 'ergo sunt possibilitates', quia per identitatem sunt una illa necessitas essendi. Sed si *a* et *b* essent in diversis, oporteret dicere quod essent formaliter necessitates vel entitates possibiles, quia non possent esse eadem alicui entitati ex se necessariae; illa enim entitas communis cui essent eaedem esset quasi potentialis ad exsistendum ut praeintelligitur ante illam rationem contrahentem vel dividentem.

439. Contra hoc[357]: ipsi *a* in quantum *a* aut repugnat posse deficere, aut non. Si sic, *a* inquantum *a* est necessarium, et ita cui est forma, est ratio necessario essendi. Si non, ergo

[356] Cf. supra n.195.
[357] Cf. supra n.438,437.

repugna, luego por ninguna otra cosa puede ello repugnar a *a* en cuanto *a*, luego nada puede impedir que con la misma *a*, precisamente en cuanto *a*, sea compatible el "faltar"; luego siempre, tomada precisamente, *a* es una entidad que "puede faltar"; luego repugna al ser "necesario por sí". A esto se responde. (Aquí Duns Escoto deja un espacio vacío.)

per nihil aliud potest ipsi *a* praecise in quantum *a* repugnare, ergo per nihil tollitur quin ipsi *a* praecise in quantum *a* sit compossibile 'deficere'; ergo semper, praecise sumptum, est 'possibile deficere'; ergo repugnat 'necessario ex se'.—Ad istud [358].

[358] Post 'istud' a Duns Scoto relinquitur spatium vacuum.

TRATADO ACERCA DEL PRIMER PRINCIPIO

CAPITULO I

Las cuatro divisiones del orden, y explicación de los miembros de estas divisiones

Haz, Señor, Principio Primero de los Seres, que yo crea, entienda y exprese lo que sea del agrado de tu divina Majestad, y sirva para elevar nuestras mentes a tu contemplación.

¡Oh Señor Dios nuestro! Cuando tu siervo Moisés inquirió de Ti, Doctor veracísimo, cuál es tu nombre, para que él a su vez pudiera decírselo a los hijos de Israel, Tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de Ti, se lo diste a conocer respondiendo: Yo soy el que soy.

Tú eres el ser verdadero, Tú eres el ser total. Esto es lo que, si me fuere dado, quisiera yo comprender. Ayúdame, Señor, en mi investigación sobre el alcance de nuestra razón natural en el conocimiento del verdadero ser, que Tú eres. Comenzaré de la noción del ser, que predicaste de Ti.

CAPITULUM I

Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere, ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras.

Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te Doctore verissimo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti: EGO SUM, QUI SUM. Tu es verum esse, tu es totum esse. Hoc, si mihi esset possibile, scire vellem. Adiuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando.

Aunque las propiedades del ser son muchas, y su consideración sería un punto de partida válido para mi empeño, comenzaré, sin embargo, por la consideración del orden esencial. Este modo de proceder me parece más fecundo. Daré primero las cuatro divisiones del orden. De ellas se colegirá cuántos son los órdenes esenciales. Toda división requiere ciertas condiciones: primera, deben darse a conocer los miembros de la división probando que de hecho se hallan contenidas en el todo; segunda, ha de mostrarse que los miembros se excluyen mutuamente; tercera, los miembros han de agotar el contenido del todo.

De la primera condición tratará este capítulo; de las otras dos, el capítulo siguiente. Enumeraré, pues, a continuación las divisiones y explicaré el sentido de los miembros de cada división.

No tomo la expresión "orden esencial" en sentido estricto (como la toman quienes afirman que lo posterior pertenece al orden, pero no lo anterior, que está sobre él), sino en su sentido corriente, en cuanto orden es una relación de comparación mutua entre lo anterior y lo posterior; es decir, en cuanto lo que está ordenado queda suficientemente dividido en anterior y posterior. Por esta razón hablaré a veces de orden y a veces de prioridad y posterioridad.

Primera división. El orden esencial se divide, parece,

Quamvis entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio foecundiori primo prosequar isto modo: In hoc primo capitulo divisiones quatuor ordinis praemittam, ex quibus colligetur quot sunt ordines essentiales.

Manifestatio vero divisionis tot requirit: primo, ut dividentia notificentur et sic ostendantur contineri sub diviso; secundo, ut dividentium repugnantia declaretur; tertio, ut probetur dividentia evacuare divisum. Primum fiet in hoc capitulo, alia in secundo. Hic igitur divisiones narrando ponam, et rationes dividentium assignabo.

Accipio autem ordinen essentialem, non stricte—ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari sed prius vel primum esse supra ordinem—sed communiter, prout ordo est relatio aequiparentiae dicta de priori respectu posterioris, et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius. Sic igitur quandoque de ordine, quandoque de prioritate vel posterioritate fiet sermo.

Prima divisio. Dico ergo primo quod ordo essentialis

primariamente (como un término equívoco en sus "equivocados") en orden de eminencia y orden de dependencia.

En el orden de eminencia se dice primero o anterior lo que excede, lo eminente, y posterior, lo que es excedido. Brevemente, lo que es más perfecto y noble en su esencia es anterior. Aristóteles, en el libro IX de la *Metafísica* [1], prueba que el acto es anterior a la potencia, según este tipo de prioridad; y la llama prioridad de substancia y especie: lo que es posterior en generación, dice, es anterior en substancia y especie.

En el orden de dependencia se dice anterior aquello de que algo depende, y posterior lo que depende. Aristóteles explica también esta prioridad en el libro V de la *Metafísica* [2] apelando al testimonio de Platón. Yo la entiendo en el sentido siguiente: primero en naturaleza y esencia es lo que puede existir sin lo posterior, no viceversa. Esto quiere decir: aunque lo primero cause necesariamente lo posterior y no exista sin éste, ello no se debe a que necesita de lo posterior para su ser. Pues aunque se suponga que no existe lo posterior, lo primero podrá existir *sin incluir contradicción*. Lo posterior, sin embargo, no puede existir sin lo anterior, pues lo exige—a esta exigencia

videtur primaria divisione dividi, sicut aequivocum in aequivocata, scilicet, in ordinem eminentiae et in ordinem dependentiae.

Primo modo prius dicitur eminens, et posterius, quod est excessum. Ut breviter dicatur, quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam est sic prius. Hoc modo prioritatis probat Aristoteles IX *Metaphysicae* actum esse priorem potentia, ubi istud prius vocat secundum substantiam et speciem: Quae, inquit, generatione sunt posteriora, specie et substantia sunt priora.

Secundo modo prius dicitur, a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet. Huius prioris hanc intelligo rationem, quam etiam Aristoteles V *Metaphysicae* testimonio Platonis ostendit. Prius secundum naturam et essentiam est quod contingit esse sine posteriori, non e converso. Quod ita intelligo, quod, licet prius necessario causet posterius et ideo sine ipso esse non possit, hoc tamen non est quia ad esse suum egeat posteriori, sed e converso; quia si ponatur posterius non esse, nihilominus prius erit sine inclusione contradictionis. Non sic e converso, quia posterius eget priore, quam indigentiam

[1] *Met.*, 1050 a 4.
[2] *Met.*, 1019 a 1-5.

podemos llamarla dependencia—para que pueda decirse que todo lo que es esencialmente posterior depende necesariamente de lo anterior (no al revés, como queda dicho, aunque a veces lo posterior siga necesariamente a lo anterior). Esta prioridad y posterioridad, como aquellas de que ya hablamos, pueden llamarse prioridad y posterioridad de substancia y especie. Sin embargo, para hablar con exactitud, las llamaré prioridad y posterioridad según dependencia.

Segunda división. Dejando indiviso el orden de eminencia, subdivido el orden de dependencia. Lo que depende es causado y aquello de que depende es su causa, o es un efecto más remoto de una causa y aquello de que depende es un efecto más próximo de la misma causa. El sentido del primer miembro de esta subdivisión es suficientemente claro, como lo es el hecho de que se halla contenido en el dividendo. Pues son conocidas las nociones de causa y causado, y es claro que lo causado depende esencialmente de la causa, y que la causa es aquello de que depende.

Pero no es evidente el sentido del segundo miembro de la división, ni aparece claro que se halla de hecho contenido en el dividendo. El sentido de este segundo miembro es el siguiente: Si una causa tiene dos efectos, uno de los

possumus dependentiam appellare, ut dicamus omne posterius essentialiter a priore necessario dependere; non e converso, licet quandoque necessario posterius consequatur istud. Prius et posterius possunt dici secundum substantiam et speciem, sicut alia dicta sunt. Tamen, ad distincte loquendum, dicantur prius et posterius secundum dependentiam.

Secunda divisio. Ordine secundum eminentiam indiviso manente subdivido ordinem dependentiae; quia dependens aut est causatum et illud a quo dependet est eius causa, aut dependens est causatum remotius alicuius causae et illud a quo dependet est causatum propinquius eiusdem causae.

Huius divisionis secundae ratio primi membri satis nota est, et quod illud continetur sub diviso. Patet enim quid causa et quid causatum, et quod causatum essentialiter dependet a causa et quod causa est a qua dependet, secundum rationem suprapositam prioris hic divisi.

Sed secundum membrum huius secundae divisionis nec in se patet, nec qualiter sub diviso continetur.

Primum declaratur sic: Si eiusdem causae sint duo effectus, quorum unus prius et immediatius natus est causari ab illa

cuales puede naturalmente ser causado por ella, y el otro sólo después que el efecto más inmediato haya sido causado, este otro efecto (el segundo efecto) es posterior y el efecto más inmediato es anterior en relación a la misma causa. Este es el sentido del segundo miembro de la división.

Que este miembro se halla contenido en el dividendo, es decir, que el efecto más remoto depende esencialmente del efecto más próximo se prueba, ya porque no puede existir sin el efecto más próximo, ya porque la causalidad de la causa está relacionada ordenadamente a ambos efectos. A la inversa, estos efectos guardan entre sí un orden esencial en relación a un tercero, que es la causa de ambos. Por consiguiente, guardan también entre sí un orden esencial absoluto. La causa de sí sólo se concibe como la causa próxima del efecto próximo. Si este efecto próximo no es causado, la causa habría de concebirse como causa remota de los demás efectos; en cambio, si el efecto inmediato es causado, la causa es concebida como causa próxima del efecto segundo. Pero de una causa remota en cuanto remota no se sigue ningún efecto. Luego el efecto segundo depende de la causa que produjo el ser del efecto más próximo, y por lo mismo depende también de éste.

Tercera división. Cada miembro de la división anterior es susceptible de subdivisión. Subdivido primero el segundo miembro; ello está más en armonía con lo que lle-

causa, alius autem non nisi illo immediatiore iam causato, dico illum alium esse posterius causatum respectu eiusdem causae, et immediatiorem esse prius causatum. Haec est ratio huius membri.

Ex hoc secundo ostendo quod continetur sub diviso, quod scilicet effectus remotior dependet essentialiter a propinquiore: tum, quia non potest esse illo non existente; tum, quia causalitas causae respicit illa ordinate; igitur, et a converso ista habent ordinem essentialem inter se, ut comparantur ad tertium, quod est causa amborum; igitur et inter se absolute; tum tertio, quia causa talis non intelligitur ex se nisi causa propinqua solius proximi; et illo non causato intelligitur quasi remota respectu aliorum; sed illo iam causato intelligitur ut proxima respectu secundi. A causa autem remota sola inquantum remota, non est causatum. Ergo secundum dependet a causa quae posuit propinquius in esse; igitur et ab esse propinquiore.

Tertia divisio. Istius secundae divisionis utrumque membrum subdividitur subdividendo primo secundum, quia consonat iam praedictis. Nam prius, quod est causatum propinquius

vamos dicho. Lo primero, que es el efecto más próximo de la causa, no sólo se dice que es un efecto más inmediato de su causa próxima, que fuera a la vez la causa próxima del otro efecto, sino también de su causa remota. Por ejemplo, supongamos que la causa próxima de un efecto, *A*, no es bajo ningún respecto la causa de otro efecto, *B*, pero una causa anterior es la causa próxima de *B* y es la causa remota de *A* (cuya causa próxima es otra). Ello, no obstante, entre estos efectos hay orden esencial, de un efecto anterior a otro posterior. Esto es verdad si la causalidad de la causa común de ambos se relaciona con ellos como con efectos según un orden esencial. No aparece tan claro que el segundo miembro de esta división se halle contenido en el dividendo. Que de hecho se halla, se prueba de la manera siguiente: Estando los dos efectos esencialmente ordenados a un tercero, que es causa de ambos, deben estar también esencialmente ordenados entre sí. Además, la causa común se concibe como causa remota del efecto posterior, si el efecto anterior no es causado. Añádase que el efecto posterior no puede existir sin el anterior.

Cuarta división. Es famosa la subdivisión del primer miembro de la segunda división, es decir, la subdivisión de la causa en las cuatro causas bien conocidas: final, eficiente, material y formal; y la subdivisión de lo causado, de lo posterior, de lo dependiente, en cuatro especies correspondientes a las cuatro causas citadas, a saber, lo que está ordenado al fin, que en gracia a la brevedad puede llamarse "finido"; lo causado por la causa eficiente, que se llama "efecto"[3]; lo causado por la materia o causa material, y puede llamarse "materiado"; y lo causado por la forma o la causa formal, y puede llamarse "formado". Paso por alto la explicación del sentido de estos cuatro miembros de la división, pues traté ya ampliamente de ellos en otro lugar[4] y volveré a tocarlos más adelante cuando la necesidad lo exija.

He aquí en resumen lo tratado en este capítulo. El orden esencial contiene seis órdenes diversos, a saber, cuatro órdenes de causa a efecto, el orden de un efecto a otro (incluyendo bajo el mismo orden los dos miembros de la tercera división), y el orden de lo eminente y lo excedido.

La explicación de estos órdenes requiere dos cosas más: hay que mostrar que los miembros de cada división son mutuamente exclusivos y que agotan el dividendo; es lo que haremos, en la medida requerida para nuestro empeño, en el capítulo siguiente; en él propondremos también ciertas proposiciones necesarias de carácter general, y compararemos dichos órdenes y sus extremos desde el punto

causae, non tantum dicitur quod est propinquius causae proximae utriusque sed etiam remotae; puta si proxima causa unius, sit *A*, non est aliquo modo causa alterius, sit *B*; sed aliqua alia causa prior est causa eius *B* proxima et est causa remota illius cuius alia est causa proxima; adhuc inter ista causata erit ordo essentialis ut causati prioris ad posterius causatum, et hoc si causalitas causae communis amborum secundum essentialem ordinem illa respiciat ut causata.

Secundum membrum huius divisionis minus videtur esse sub diviso. Hoc autem sic probatur: Nam et utrumque causatum respectu tertii, quod est causa ipsorum, essentialiter ordinatur; igitur et inter se; tunc etiam causa communis quasi remota causa intelligitur respectu posterioris, priore non causato; tunc etiam posterius non potest esse sine priore.

Quarta divisio. Primum membrum secundae divisionis, quod est causa, famose subdividitur in quatuor causas satis notas: finalem, efficientem, materialem, et formalem. Et posterius sibi oppositum dividitur in quatuor sibi correspondentia, scilicet in ordinatum ad finem, quod, ut breviter loquar, dicatur finitum; et in effectum; et in causatum ex materia, quod dicatur materiatum; et in causatum per formam, quod dicatur formatum. Huius divisionis dividentium rationes hic transeo, quia alibi diffusius haec tractavi et inferius quandoque tangentur quando materia id requiret.

Huius capituli fructum summatim colligo. Ordo essentialis per sex ordines dividentes evacuatur; videlicet per quatuor ordines causae ad causatum; et per unum causati ad causatum comprehendendo hic sub eodem duo membra tertiae divisionis; et per unum eminentis ad excessum.

Harum divisionum ostensio duo adhuc ostendi requirit, scilicet quod membra cuiuslibet inter se repugnent, et quod evacuent rationem divisi; quae duo in sequenti capitulo, quantum opus erit ad propositum, ostendentur; in quo etiam quaedam generales propositiones necessariae proponentur, et praedicti ordines et eorum extrema secundum necessariam vel non

[3] "Efecto" en Escoto corresponde exclusivamente a la causa eficiente; lo distingue de "causado", que responde a cualquiera de las cuatro causas. Nosotros usamos a veces "efecto" en sentido general, en sentido de "causado".

[4] Cf. *Ordin.*, I d.3,9.7 n.3; IX 338*b*-339*b*.

de vista de su necesaria o no-necesaria concomitancia; esta comparación será muy útil para los capítulos siguientes.

CAPITULO II

Examen, comparación y justificación de los órdenes indicados

Examinaremos ahora las cuatro divisiones mencionadas y compararemos, justificándolos al mismo tiempo, sus extremos.

Señor Dios nuestro, que enseñaste infaliblemente al venerable doctor San Agustín cuando escribió de Ti, Dios trino, en *De Trinitate*, libro primero [5]: "Nada hay que se dé a sí mismo el ser". ¿No nos enseñaste con igual certeza esta otra verdad, similar a aquélla, a saber,

CONCLUSIÓN PRIMERA. *Que ninguna cosa está esencialmente ordenada a sí misma?*

En efecto, por lo que atañe al orden de eminencia, ¿cabe concebir algo más imposible que una cosa se exceda a sí misma en perfección esencial? Y por lo que se refiere a los otros seis órdenes (las subdivisiones del orden de efecto a efecto son consideradas aquí como dos órdenes distintos), ¿hay algo más imposible que un ser dependa esencialmente de sí mismo o que algo pueda existir sin sí mismo, en el sentido arriba dado a esta expresión?

La siguiente proposición es también verdadera.

CONCLUSIÓN SEGUNDA. *En ningún orden esencial es posible el círculo.*

Si algo es anterior a la primero, es anterior a lo posterior. De la negación de la segunda proposición, síguese la negación de la primera. Además, en caso contrario una misma cosa sería esencialmente anterior y posterior a lo mismo, y, por tanto, más y menos perfecto que lo mismo, o dependiente e independiente en relación a lo mismo. Todas estas proposiciones distan mucho de la verdad. Aristóteles prueba la imposibilidad del círculo en las demostraciones en el libro I de los *Analíticos Posteriores* [6]. Es igualmente imposible en las cosas.

De manera análoga a esta segunda verdad explico una tercera, que de hecho se halla contenida en ella y se prueba por ella. La incluyo aquí porque he de servirme de ella más adelante. Es ésta:

necessariam concomitantiam conferentur quia dictorum comparationes ad sequentia bene valent.

CAPITULUM II

De dictis quatuor divisionibus ostendendis et de extremis dictorum ordinum essentialium comparandis hic proceditur arguendo.

Domine Deus noster, qui doctorem venerabilem Augustinum de te trino scribentem infallibiliter docuisti, quod ipse in primo libro de Trinitate scribit dicens: Nulla omnino res est quae seipsam gignat ut sit—nonne tu nobis aeque certitudinaliter impressisti hanc similem veritatem:

PRIMA CONCLUSIO. *Quia nulla omnino res essentialem ordinem habet ad se?*

Nam de ordine eminentiae quid est impossibilius quam idem seipsum excedere secundum perfectionem essentialem? De aliis sex ordinibus quid impossibilius quam idem a se essentialiter dependere, quam sine seipso posse esse secundum intellectum huius superius assignatum?

Hoc etiam consonat veritati:

SECUNDA CONCLUSIO. *Quia in quocumque ordine essentiali est circulus impossibilis.*

Quia si quidquid est prius priore, est prius posteriore; sequitur oppositum primae ex secunda negata. Idem etiam erit prius essentialiter et posterius eodem, et ita perfectius et minus perfectum eodem, vel dependens et independens respectu eiusdem; quae longe sunt a vero. Hunc circulum excludit Aristoteles a demonstrationibus I *Posteriorum*, nec minus impossibilis est in rebus.

Iuxta hanc secundam, tertiam quandam, quae a prima probatur et in ipsa satis includitur, explico, quia inferius utar ipsa:

[5] S. AGUSTÍN, *De Trinit.*, l.1 c.1 n.1 (PL 442,820).

[6] *Analit. Poster.*, 72b25.

CONCLUSIÓN TERCERA. *Lo que no es posterior a lo anterior, tampoco lo es a lo posterior.*

Síguese, como he dicho, de la verdad anterior.

De esta tercera verdad derivan las siguientes consecuencias: primera, lo que no depende de lo anterior tampoco depende de lo posterior; segunda, lo que no es efecto de una causa anterior, tampoco lo es de una posterior, pues la causa posterior depende en su causalidad de la anterior.

Bajo tu dirección, oh Dios, compararé ahora los seis órdenes entre sí, empezando por los cuatro órdenes de causa a efecto. Por ser nociones suficientemente conocidas, y porque el detenerme en ello sería prolijo e innecesario para mi empeño, omito la distinción de dichos órdenes así como la justificación de que la división es completa. Me limitaré a comparar estos órdenes en lo referente a la concomitancia o consecuencia del efecto en seis conclusiones.

CONCLUSIÓN CUARTA. *Lo que no es "finido" no es "efecto".*

Esta proposición se prueba de la manera siguiente: Lo que no procede de una causa que actúa *per se*, no es "efecto". Pero lo que no está ordenado a un fin, no procede de una causa que actúa *per se*. Luego no es "efecto".

TERTIA CONCLUSIO. *Quod non est posterius priore, nec posteriore.*

Sequitur ex affirmativa dicta. Et ex ista sequitur: Quod non dependet a priore nec dependet a posteriore. Et ultra: Quod non est causatum causae prioris, nec posterioris, quia posterior in causando dependet a priore causante.

Iam, te Deo duce, dictos sex ordines invicem comparemus, et primo quatuor ordines causae ad causatum. Istorum tamen differentiam vel in dividendo sufficientiam, quia satis nota videtur utraque, hic prosequi praetermitto—quia prolixum posset esse nec ad propositum necessario requisitum. Tantummodo dictos ordines quantum ad concomitantiam vel consecutionem ex parte causati, in sex conclusionibus comparabo.

QUARTA CONCLUSIO. *Quod non est finitum non est effectum.*

Probatur primo sic: quia quod non est ab aliqua causa per se efficiente non est effectum; quod non est ad finem non est a causa efficiente per se; igitur, etc.

Prueba de la premisa mayor. En ningún género es primero lo accidental. Aristóteles lo prueba en el libro segundo de la *Física* [7], donde dice que la naturaleza y la inteligencia como causas *per se* son necesariamente anteriores al azar y la fortuna, que son causas *per accidens* en este género de causalidad [eficiente]. Pero lo que no procede de lo anterior no procede de lo posterior, como consta de la verdad tercera. (Nótese que hablo de efectos positivos, únicos que pueden ser causados propiamente.) [Luego lo que no procede de una causa *per se*, que es anterior, no procede de una causa accidental, que es posterior, es decir, no es causado.] La premisa mayor es, pues, evidente.

Prueba de la premisa menor. Todo agente *per se* obra por un fin, pues nada actúa en vano; Aristóteles, en el libro II de la *Física* [8], lo afirma de la naturaleza, en la que aparece menos evidente. Luego un agente *per se* no hace nada sino por un fin.

Otra prueba basada en la primacía del fin. El fin es la causa primera en el proceso de causación. Por esta razón Avicena lo llama la causa de las causas [9]. Prueba de ello: La causa eficiente induce una forma en la materia, porque el fin, en cuanto querido, la mueve metafóricamente. Por el contrario, el fin, en cuanto querido, no mueve por ser movido por otra causa. El fin, pues, es esencialmente la causa primera.

Maior sic probatur: quia in nullo genere per accidens est primum; quod Aristoteles satis exprimit II *Physicorum*, ubi casu et fortuna tamquam causis per accidens, priores ponit necessario naturam et intellectum tamquam causas per se in illo genere causae; quod autem non est a primo, non est a posteriori, ex tertia iam praemissa. Et loquor de positivis, quae sola sunt proprie effectibilia. Patet igitur maior. Minor sic probatur: Agens per se omne agit propter finem quia nullum frustra, quod Aristoteles in II *Physicorum* determinat de natura, de qua minus videtur; ergo tale nihil efficit nisi propter finem.

Probatur conclusio principalis secundo sic: Finis est prima causa in causando; ideo ipsum dicit Avicenna esse causam causarum. Quod etiam probatur ratione: quia enim finis movet metaphorice ut amatus, ideo efficiens efficit formam in materia; non autem movet finis ut amatus, quia aliqua alia causa causat; est ergo finis prima causa essentialiter in causando.

[7] *Fís.*, 198a7-9.
[8] *Fís.*, 194a28-30.
[9] *Met.*, 6 c.5,429.

La primacía del fin se prueba también de esta otra manera: Aristóteles, en el libro quinto de la *Metafísica*[10], muestra que el fin es causa, porque responde a la pregunta "por qué", que inquiere la causa. Como da el primer "por qué", será también la primera causa. Que el fin responde a la pregunta "por qué" es evidente; pues la respuesta a la otra pregunta "¿por qué actúa la causa eficiente?" es: porque ama el fin o tiende a él, no viceversa.

De la prioridad del fin... síguese la conclusión principal [es decir, lo que no es "finido" no es "efecto"], pues lo que no tiene una causa anterior [causa final], tampoco tiene una posterior, según la verdad tercera ya establecida [y por lo mismo no es causado].

CONCLUSIÓN QUINTA. *Lo que no es "efecto" no es "finido".*

Prueba: El fin no es causa sino en cuanto el ser de lo "finido" depende esencialmente de él como de algo anterior. Esto es evidente; toda causa, en cuanto causa, es anterior de este modo. Lo "finido", sin embargo, no depende en su ser del fin, que es anterior, sino en cuanto éste, como querido, mueve a la causa eficiente a dar ser a lo "finido"; la causa eficiente no daría ser en su género de causalidad, si el fin no causara en el suyo. Por consiguiente, el fin no

Hoc etiam sic probatur: Aristoteles in V *Metaphysicae* finem esse causam ostendit, quia per ipsum respondetur ad quaestionem propter quid, quae quaestio quaerit causam; ergo cum per ipsum detur primum propter quid, erit prima causa. Assumptum patet; quaestio enim quare efficit, respondetur: quia amat vel intendit finem, non e converso.

Ex primitate finis tripliciter iam ostensa sequitur conclusio principalis, quia cuius non est causa prior, nec posterior, iuxta tertiam iam praemissam.

QUINTA CONCLUSIO. *Quod non est effectum non est finitum.*

Probatur: quia finis non est causa nisi inquantum ab ipso tamquam a priore essentialiter dependet esse finiti. Patet, quia quaelibet causa est sic prior inquantum causa. Non autem dependet finitum quantum ad esse a fine ut sic priore, nisi inquantum finis ut amatus movet efficiens ad dandum illi esse, ita quod efficiens non daret esse in suo genere nisi fine causan-

[10] *Met.*, 1013b2.

causa sino lo que es producido por el eficiente por amor del fin.

De lo que precede se sigue un corolario que debe notarse. Acerca del fin existe una falsa opinión; se considera como la causa final de un ser su operación última o el objeto de esta operación. Si quiere decirse que la operación última o el objeto de ella en cuanto tal es la causa final, esta opinión es falsa; la operación o su objeto siguen la existencia de lo "finido", y ésta no depende esencialmente de la operación ni del objeto, en cuanto tal. Por el contrario, lo que el eficiente ama y por cuyo amor produce algo—por estar este algo ordenado a lo amado—, es, en cuanto amado, la causa final de lo que es producido.

A veces, es cierto, el objeto de la última operación es el ser amado, y, por lo tanto, la causa final, no porque es el término de la operación de una naturaleza dada, sino porque, en cuanto amado, causa a dicha naturaleza. Con todo, la última operación de un ser, o el objeto de esta operación, es llamado a veces, y con razón, fin, porque es lo último, y en algún modo lo óptimo, y tiene por lo mismo algunas condiciones de la causa final.

Aristóteles, por consiguiente, no habría defendido que las Inteligencias tienen propiamente una causa final sin tener una eficiente. O habría sostenido que tienen un fin,

te in sua causalitate. Nihil ergo causat finis, nisi quod efficitur ab efficiente quia amante finem.

Hic corollarium sequitur non tacendum, quod falsa imaginatio est de fine, quod illud est causa finalis entis, quod est operatio ultima vel obiectum, quod per illam operationem attingitur. Si intelligatur quod tale inquantum tale est causa finalis, falsum est, quia illud consequitur esse; nec esse finiti dependet essentialiter ab illo inquantum tale, sed praecise illud, propter quod amatum ab efficiente, efficiens facit aliquid esse, quia ordinatum ad amatum, illud inquantum amatum est causa finalis facti.

Quandoque bene obiectum operationis ultimae est tale amatum, ideo finalis causa, non quia terminus operationis talis naturae sed quia amatum a causante illam naturam. Tamen bene operatio ultima alicuius, vel quod per ipsam attingitur, quandoque dicitur finis, quia ultimum et aliquo modo optimum, et ita habet aliquas conditiones causae finalis.

Non igitur Aristoteles poneret Intelligentias proprie habere causam finalem et non efficientem; sed vel tantum finem extendendo finem ad obiectum operationis optimae vel, si proprie

extendiendo el sentido de "fin" al objeto de la operación óptima. O si les asignó una causa eficiente propia, no la habría concebido como ejerciendo su causalidad mediante movimiento y mutación, pues las cuatro causas pertenecen a la consideración del metafísico, y abstraen del movimiento y mutación, que pertenecen a la consideración del físico.

Tampoco habría afirmado Aristóteles que el Primer Principio da ser a las Inteligencias después del no-ser, si las consideraba sempiternas y necesarias, al menos si la partícula "después" es entendida en el orden de duración; pudo haberlo afirmado con verdad entendiendo la partícula "después" en el orden de naturaleza, según la explicación de la creación dada por Avicena, en el libro VI, capítulo segundo de su *Metafísica* [11].

La cuestión de si la necesidad repugna o no a un efecto, no obsta a nuestra conclusión. Si una causa simplemente eficiente y un fin pudieran causar necesariamente, y no contingentemente, todo efecto sería, al menos, posible no sólo en cuanto "posible" se opone a "imposible", sino también en cuanto se opone a "necesario por sí", pues el efecto es objeto o término del poder de su causa; no sería, sin embargo, posible, según los filósofos, en cuanto "posible" se opone a "necesario en general" [no a "necesario por sí"], pues negarían contingencia a las substancias separadas.

daret efficiens, non quidem per motum neque per mutationem, quia causae quatuor pertinent ad considerationem Metaphysici et sic abstrahunt a seipsis ut pertinent ad considerationem Physici.

Nec poneret Primum dare eis esse post non esse, si ponit eas sempiternas et necessarias, saltem "post" duratione, sed "post" ordine tantum naturae, sicut exponit Avicenna rationem creationis VI *Metphysicae* capitulo 2. Utrum autem causato repugnet necessitas an non, propositum non infringit. Si posset aliquod efficiens simpliciter necessario causare et finis aliquis necessario finiret, et non e converso, saltem quodlibet causatum non tantum est possibile ut opponitur impossibili, sed etiam ut opponitur necessario ex se, quia est obiectum sive terminus potentiae suae causae; licet non sit possibile, ut opponitur necessario in communi secundum philosophos, quia talem contingentiam a separatis negarent.

[11] *Met.*, 6 c.2,380.

Síguese evidentemente un segundo corolario, a saber: El fin no es la causa final de la causa eficiente, sino del efecto. Por consiguiente, la afirmación de que el agente actúa por un fin, no ha de entenderse de su fin, sino del fin del efecto.

Conclusión sexta. *Lo que no es "efecto" no es "materiado".*

Prueba primera: La materia de sí está en potencia de contradicción a la forma. Por consiguiente, no está en acto por la forma. Luego lo está por algún otro ser que reduce la potencia a acto. Este otro ser es la causa eficiente del compuesto, pues "constituir un ser compuesto" o "hacer que la materia sea en acto por la forma" es una misma cosa. [Luego si todo lo "materiado es causado, lo que no es causado no es materiado".]

La primera consecuencia [la materia no está en acto mediante la forma] es evidente: Una potencia meramente pasiva y de contradicción no se reduce a sí misma a acto. Si dices que la forma la reduce a acto, ello es verdad de la actuación formal. Pero como primero concebimos la materia y la forma como no unidas, lo que las une tiene razón de causa eficiente, a cuya actuación sigue la de la causa formal.

Segunda prueba: La causa eficiente es la causa próxima a la final. Luego es anterior a la materia [luego lo

Patet aliud corollarium, quod finis non est causa finalis efficientis, sed effectus; unde quod dicitur, agens agit propter finem, non intelligendum est suum, sed sui effectus.

Sexta conclusio. *Quod non est effectum non est materiatum.*

Probatur: quia materia de se est in potentia contradictionis ad formam; igitur non est ex se actu per formam; ergo ab alio reducente istam potentiam ad actum—illud est efficiens compositum, quia idem est "facere compositum" et "materiam esse actu per formam".

Prima consequentia patet, quia potentia mere passiva et contradictionis non se reducit ad actum. Et si dicas formam reducere ipsam potentiam ad actum, verum est formaliter, sed cum praeintelligantur forma et materia non unita, illud a quo uniuntur habet rationem causae efficientis, quam sequitur actuatio formalis.

Secundo probatur conclusio, quia efficiens est proxima causa

que no es efecto, no es "materiado", causado por la materia]; pues lo que no tiene una causa anterior, no tiene una posterior. La primera proposición [la causa eficiente es la causa próxima a la final] se prueba: la causalidad del fin consiste en mover metafóricamente en cuanto es amado; de esta manera el fin mueve la causa eficiente, no otra causa.

Prueba tercera: El compuesto es verdaderamente uno. Luego tiene cierta entidad, que ni es la entidad de la materia ni la de la forma. Esta entidad del compuesto, que es una, no es causada primariamente por dos entidades; no se da unidad, *un* ser, constituído de varios elementos, sino por virtud de uno; ni es causada primariamente por una de las dos entidades componentes, porque cada una de éstas es inferior a la entidad total. Luego esta entidad total es causada por un ser extrínseco que es uno.

CONCLUSIÓN SÉPTIMA. *Lo que no es "materiado" no es "formado" y viceversa.*

Prueba: Lo que no es "materiado" no es compuesto de partes esenciales. Todo compuesto de partes esenciales que es uno por sí, contiene una parte potencial [materia], pues no se obtiene uno por sí, sino de potencia y acto, como consta en los libros VII y VIII de la *Metafísica*[12].

finali, igitur prior materia; cuius non est prior nec posterior. Prima propositio hic probatur: Nam metaphorice movere ut amatum est causatio finis; sic movet efficiens, non aliam causam.

Tertio probatur, quia compositum est vere unum; ergo habet aliquam entitatem unam quae nec est entitas materiae nec formae; et ista una entitas est causata non a duabus entitatibus primo quia nihil unum est ex pluribus nisi virtute unius, nec ab altero duorum primo quia utrumque illorum est diminutum respectu entitatis totalis; ergo ab uno aliquo extrinseco.

SEPTIMA CONCLUSIO. *Quod non est materiatum non est formatum, e converso.*

Probatur: Quod non est materiatum non est compositum ex partibus essentialibus, quia in omni sic composito per se uno altera pars est potentialis, quia non fit unum per se nisi ex potentia et actu VII et VIII *Metaphysicae*.

[12] *Met.*, 1033b16-19; 1036b21-24; 1045b20-21. Véase también 1042a 1045b.

Por consiguiente, lo que no contiene una parte potencial [materia], no es compuesto. Luego tampoco es "formado", pues lo que es "formado" es compuesto, tiene una forma como parte. Como acabamos de razonar de la materia y forma puede razonarse de la substancia o sujeto y accidente en su orden[13].

Esta prueba es confirmada por lo que escribe Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*[14]: Si un ser constara de un elemento único, sólo sería tal elemento. Mejor dicho, no sería elemento, como se deduce de la primera conclusión de este capítulo segundo [que dice que nada depende esencialmente de sí mismo]. Por consiguiente, podemos argüir *a simili:* Si un ser sólo tiene una parte esencial, sólo es dicha parte. Mejor dicho, ni es parte ni causa, como consta de la conclusión mencionada. Luego todo lo que es causado por una causa intrínseca, tiene también otra causa intrínseca, que concausa con aquélla. La conclusión propuesta aparece así evidente.

CONCLUSIÓN OCTAVA. *Lo que no es causado por causas extrínsecas, no es causado por causas intrínsecas.*

Esta conclusión aparece con suficiente evidencia de las cuatro conclusiones previas. Pero puede justificarse tam-

Quod igitur non habet partem per se potentialem non est compositum; igitur nec formatum, quia formatum est compositum habens formam partem sui. Sicut argutum est de materia et forma, ita potest argui de subiecto et accidente suo modo.

Confirmatur ista probatio iuxta illud Aristotelis VII *Metaphysicae*. Si quid esset ex unico elemento, non esset nisi illud; imo illud non esset elementum—ex prima conclusione huius secundi. Igitur a simili: Si quid habet tantum unam partem essentialem, non est nisi illa; imo illa non est pars nec causa, propter primam dictam; ergo omne causatum ex aliqua causa intrinseca habet etiam aliam intrinsecam concausantem, et ita patet propositum.

OCTAVA CONCLUSIO. *Quod non est causatum a causis extrinsecis non est causatum ex intrinsecis.*

Haec ex praemissis quatuor satis patet; habet tamen probationes speciales. Prima est quia causalitates causarum extrinse-

[13] Cf. SCOTUS, *Metaph.*, 4,9.2, n.12; VII 164*a*; *Ordin.*, I d.8,9.2; IX 575*b*.
[14] *Met.*, 1033b16-19; 1036b21-24.

bién por pruebas propias. Prueba primera: La causalidad de las causas extrínsecas dice perfección, que no va necesariamente unida a ninguna imperfección. Las causas intrínsecas, por el contrario, necesariamente llevan aneja alguna imperfección. Por consiguiente, las causas extrínsecas son anteriores en causalidad a las intrínsecas, pues lo perfecto es anterior a lo imperfecto. Añádase la conclusión tercera [es decir, lo que no es efecto de una causa anterior no es efecto de una posterior]. Queda probada la conclusión.

Prueba segunda: Las causas intrínsecas pueden ser causadas en sí mismas por las extrínsecas. Luego son posteriores en el causar a éstas. El antecedente es evidente tratándose de la forma. Es igualmente evidente de la materia considerada como parte. Que ello es verdad también de la materia considerada en sí misma, lo probaremos más adelante.

CONCLUSIÓN NOVENA. *Las cuatro clases de causas, cuando causan una misma cosa, se hallan esencialmente ordenadas.*

Esta conclusión aparece evidente de las cinco conclusiones previas. Pero, además, parece en sí razonable que varias cosas de las que depende esencialmente una tercera, deban tener entre sí un orden según el cual ésta tercera dependa de ellas ordenadamente. Diversas entidades que

carum perfectionem dicunt, cui non est annexa necessario imperfectio. Causae intrinsecae de necessitate habent imperfectionem annexam; itaque causae extrinsecae sunt priores in causando intrinsecis, sicut perfectum imperfecto. Adiunge tertiam conclusionem; sequitur propositum.

Secunda est ista, quia intrinsecae possunt esse in se causatae respectu extrinsecarum; ergo sunt posteriores in causando respectu earum. Antecedens patet de forma. Patet etiam de materia inquantum pars est; sed de ipsa in se inferius ostendetur.

NONA CONCLUSIO. *Quatuor genera causarum in causando idem essentialiter ordinantur.*

Patet ex quinque praemissis. Sed ex se videtur rationabile quod multa a quibus idem essentialiter dependet ordinem habeant, secundum quem illud ab eis ordinate dependet. Nam multa ex quibus non fit unum ut ex actu et potentia vel omnino nullam

no constituyen una cosa como acto y potencia, o no tienen unidad de orden, no causan un ser esencialmente idéntico. Por consiguiente, si las cuatro clases de causas, que no son partes de un ser compuesto como acto y potencia, no tienen alguna unidad cuando causan, ¿cómo podrán causar algo idéntico? Hay que admitir, pues, que tienen unidad de orden en el causar. Como muchas cosas en el universo constituyen por su orden unidad en el ser, las cuatro causas por su orden constituyen unidad en el causar.

Cuál sea el orden de estas cuatro clases de causas, aparece manifiesto respecto de la causa final y de la eficiente por lo dicho acerca de su relación mutua, por la prueba segunda de la conclusión cuarta, la prueba segunda de la conclusión sexta (incluso de otras secciones de las mismas conclusiones) y la conclusión octava.

No voy a detenerme a examinar en detalle cuál es el orden de las causas intrínsecas entre sí. Me serviré poco de ellas en el curso de este tratado. Parece, sin embargo, que la materia es anterior a la forma en independencia, pues lo que es contingente e informante depende, parece, de lo que es permanente e informado; y lo que puede ser formado o informado se concibe anteriormente a lo informante. En este sentido interpretan algunos el pasaje de las *Confesiones* de San Agustín (l.12, c.4) [15] sobre la prioridad de la materia respecto de la forma.

habent unitatem ordinis, non causant aliquid essentialiter idem. Cum igitur quatuor genera causarum non sunt partes alicuius unius compositi ex ipsis sicut ex actu et potentia, nec omnino nullam habent unitatem inquantum causant, quomodo tunc aliquid idem causarent? Igitur habent unitatem ordinis inquantum causant causatum, quo ordine omnes sunt unum respectu tertii, scilicet in causando, sicut multa in universo per ordinem sunt unum in essendo,

Et qualis sit ordo istorum generum causae, patet ex dictis de fine et efficiente inter se—ex secunda probatione quartae et secunda probatione sextae et ad alias ex eisdem, et ex octava.

Qualis autem sit intrinsecarum inter se, nolo hic multum prosequi inquirendo. Parum illis utar in processu. Videtur tamen materia prior secundum independentiam, quia contingens et informans videtur dependere a permanente et informato quia informanti praeintelligitur formabile. Et ita exponunt quidam Augustini *Confessiones* de prioritate materiae respectu formae.

[15] S. AGUSTÍN, *Confes.*, l.12 c.4 (PL 32,827).

Si preguntas en qué orden es la materia anterior a la forma, respondo: Como efecto más próximo de la misma causa remota; y como necesariamente más próximo en el orden, según el cual la forma es causada por la misma causa. Sin embargo, la forma es anterior en eminencia, pues es más perfecta; Aristóteles acepta esto como evidente en el libro VII de la *Metafísica*[16], donde compara la materia y la forma. Puede también probarse por lo que, en el libro IX de la *Metafísica*[17] dice sobre el acto y la potencia.

Nótese, sin embargo, que una cosa es que las causas estén esencialmente ordenadas en el causar y otra que los seres, que son causas, estén esencialmente ordenados, como aparece claro de lo que dice Avicena en el libro VI, capítulo quinto, de la *Metafísica*[18]. Lo primero es verdad y ha sido probado; de otra suerte las siguientes proposiciones, comúnmente admitidas: "Porque ama el fin, produce el efecto", "porque produce el efecto, la forma informa y la materia *materia*", serían falsas. Lo segundo, sin embargo, es falso. Pues el fin no es causa del eficiente, ni lo inverso es siempre verdad. Además, el eficiente no es comúnmente causa de la materia, la presupone.

Quedan así terminadas las comparaciones de los miembros de la cuarta división. Ahora tocaré brevemente la

Et si quaeras quo ordine est prior, respondeo: sicut causatum propinquius eidem causae remotae; propinquius, inquam, necessario secundum istum ordinem, secundum quem nunc forma causatur ab ipso. Tamen forma est prior secundum eminentiam quia perfectior, quod tamquam planum accipit Aristoteles VII *Metaphysicae* ubi comparat ea, licet ex dictis eius alibi IX *Metaphysicae* de actu et potentia, possit probari.

Intellige autem, quod aliud est causas in causando sive secundum causationem esse essentialiter ordinatas, et aliud est ea quae sunt causae esse essentialiter ordinata, sicut patet per Avicennam VI *Metaphysicae* V. Nam primum verum est et ostensum; alias istae essent falsae: "Quia amat finem, ideo efficit effectum" et "Quia efficit, ideo forma informat et materia materiat"; quae tamen communiter admittuntur.

Secundum autem falsum est. Nam illud quod est finis non est causa eius quod est efficiens, nec quandoque e converso. Communiter autem illud quod est efficiens non est causa eius quod est materia, quia eam supponit.

Expedito de comparationibus membrorum quartae divisio-

[16] *Met.*, 1034b-1036a.
[17] *Met.*, 1049b-1059a.
[18] *Met.*, 6, c.1,361-379.

tercera división, pues es claro que sus miembros se excluyen mutuamente, y agotan el contenido del dividendo. En efecto,

CONCLUSIÓN DÉCIMA. *Si dos efectos son comparados con una misma causa, ésta es o la causa próxima o la causa remota.*

Respecto de la segunda división propongo dos conclusiones. La primera se refiere a la distinción de los miembros.

CONCLUSIÓN UNDÉCIMA. *No todo efecto más próximo a la causa, es la causa de un efecto más distanciado de la misma causa; por consiguiente, algún efecto es anterior a otro, pero no porque es su causa.*

El antecedente de esta proposición se prueba con un ejemplo y una razón. He aquí el ejemplo: La cantidad es un efecto más inmediato que la cualidad, pero no es la causa de ésta. Esto aparece claro discurriendo por las diversas causas. La razón se halla en la segunda conclusión referente a esta segunda división, que versa sobre su suficiencia y sigue inmediatamente.

nis, de tertia breviter transeo, quia planum est eius dividentia repugnare et evacuare divisum. Quia:

DECIMA CONCLUSIO. *Si duo comparantur ad eandem causam, aut igitur proximam, aut remotam.*

De secunda divisione duas conclusiones propono. Prima est de distinctione membrorum.

UNDECIMA CONCLUSIO. *Non omne causatum causae propinquius est causa causati remotioris ab eadem causa; igitur est aliquod causatum prius, non tamen prius quod est causa.*

Antecedens huius probatur exemplo et ratione. Ponitur tale exemplum: Quantitas est propinquius causatum qualitate, non tamen eius causa. Patet discurrendo per causas. Probatur etiam ratione, quia secunda conclusio est de sufficientia divisionis.

CONCLUSIÓN DUODÉCIMA. *Nada depende esencialmente sino de una causa o de un efecto más inmediato de una causa.*

Prueba: Supongamos que dependiese de otro, y llamemos a este otro *A*, y *B* a lo que depende. No existiendo *A*, *B* no existirá. Pero no existiendo *A*, todas las causas *per se* de *B* pueden concurrir, y todos los efectos más próximos a dichas causas que *B* pueden ser ya causados, pues *A* no es ninguno de ellos como parte. Por consiguiente, concurriendo todas las causas *per se*, y puestos ya todos los efectos más próximos que *B*, *B* no existirá. Luego todas estas causas *per se* no son causas suficientes, ni aun si los efectos más próximos son ya causados. La consecuencia es evidente, pues las causas suficientes, una vez causados los efectos más próximos, pueden causar un efecto más remoto.

Si objetas que el argumento no concluye que tales causas no pueden causar, sino sólo que de hecho no causan, la objeción es inoperante. Pues no pudiendo *A* ser parte, *B* no puede existir; de lo dicho sobre las causas todas y de los efectos más próximos, consta que *A* no puede ser por ellos, pues ni es uno de ellos ni es causable por ellos. Luego *B* no puede ser por ellos. Pues no puede ser por algo una cosa que es incapaz de causar aquello sin lo cual ella no puede ser.

Si insistes: "un ser compuesto puede ser causado por un agente natural, aunque la materia, sin la cual es imposible que exista el compuesto, no pueda serlo por tal agente"..., la objeción no tiene valor. El agente natural no es la causa total del compuesto, en el sentido de que éste pudiera existir por ella sola, descartando toda otra causa. Hablo de tal caso, pues si concurren todas las causas en todos los géneros de causalidad ordenadas a *B*, y son producidos todos los efectos más próximos que *B*, *A* no puede ser producido por ellos, porque ni es una de las causas ni uno de los efectos, y sin *A*, *B* no puede ser producido. Por consiguiente, *B* no puede ser producido por todos ellos juntamente dados. Luego todas estas causas y efectos simultáneamente unidos no son la causa de *B*, y esto es lo opuesto de lo que afirma la objeción.

Respecto de la primera división pongo dos conclusiones semejantes a las anteriores. La primera se refiere a la distinción mutua de sus miembros.

DUODECIMA CONCLUSIO. *Nihil dependet essentialiter, nisi a causa vel a causato propinquiori alicui causae.*

Probatur: quia si dependet ab aliquo alio, sit illud aliud *A* et dependens sit *B*. *A* non existente, *B* non erit. Sed *A* non existente, omnes per se causae ipsius *B* possunt concurrere, et etiam omnia causata istis causis propinquiora quam *B*, possunt esse iam causata, quia *A* nullum istorum est parte; igitur omnibus causis per se concurrentibus et omnibus causatis propinquioribus ipso *B* iam positis, *B* non erit; igitur omnes istae causae per se non sunt sufficientes causae, etiam illis propinquioribus iam causatis. Consequentia patet, quia causae sufficientes, iam causatis propinquioribus positis, possunt causare remotius causatum.

Si dicas quod argumentum non concludit quin possint sed quod non causant, hoc nihil est. Nam *A* non potente esse parte, *B* non potest esse; omnibus praedictis ex parte causarum omnium et causatorum priorum, *A* non potest esse per illa, quia non est aliquod illorum nec causabile ab eis; ergo *B* non potest esse per illa. Nam per nihil potest aliquid esse, per quod non potest esse sine quo impossibile est illud esse.

Si dicas: "Compositum potest esse per agens naturale, non tamen potest materia esse per ipsum sine qua impossibile est compositum esse"—instantia nihil valet, quia agens naturale non est causa tota compositi, a quo, scilicet circumscripto quocumque alio, potest esse compositum. De tali loquor, quia si omnes causas in omni genere causae ordinatas ad *B* coniungam, et effectus omnes propinquiores ipso *B* sint producti, per omnes istas *A* non potest esse, quia non est causa, nec causatum de numero istorum, et sine *A*, *B* non potest esse; ergo per omnes istas simul iunctas *B* non potest esse; ergo omnes istae simul iunctae non sunt totaliter causa ipsius *B*, quod est oppositum positi.

De prima divisione similes conclusiones duas pono. Prima, quod eius membra invicem distinguuntur.

CONCLUSIÓN DECIMOTERCERA. *No todo lo que es excedido depende esencialmente de lo excedente o eminente. Luego el primer miembro de la primera división no implica el segundo.*

Prueba del antecedente: Una especie más noble es eminente respecto de otra menos noble; por ejemplo, un contrario respecto de otro contrario inferior. Con todo, no es su causa, como aparece evidente por inducción. Tampoco es un efecto más próximo, pues no hay una causa común, cuya causalidad estuviera relacionada a ellos como a efectos según un orden esencial. Si lo estuviera, no podría causar lo excedido sin antes haber causado lo eminente. Y esto es evidentemente falso respecto de cualquier causa, pues si un contrario inferior es producido por una causa, no siendo causado por ninguna el contrario más noble, tales contrarios no están esencialmente ordenados a ninguna causa.

Además: Si algún ser eminente no es causa de otro excedido, ni efecto más próximo de la causa de ambos, síguese que el ser excedido no depende esencialmente del eminente. La consecuencia aparece evidente de la última conclusión ya probada.

Para mayor abundancia agrego la conversa de la conclusión anterior.

DECIMA TERTIA CONCLUSIO. *Non omne excessum dependet essentialiter ab eminente. Ergo primae divisionis primum membrum non infert secundum.*

Probatio antecedentis: Species nobilior est eminens respectu minus nobilis, puta contrarium respectu minus contrarii; nec tamen respectu eius est aliqua causa—patet inductive; nec causatum propinquius, quia causalitas causae communis non respicit secundum ordinem essentialem illa ut causata. Tunc enim non posset causare excessum, nisi prius causaret eminens; quod est patens falsum de quacumque causa, quia si contrarium vilius producitur ab hac causa, contrario nobiliori a nulla causa producto, igitur respectu nullius causae sic ordinantur.

Ulterius: Si eminens aliquod non est causa respectu excessi, nec causatum propinquius causae amborum; igitur excessum non dependet ab ipso essentialiter. Consequentia patet ex proxima praeostensa.

Ex abundanti adiungo eius conversam:

CONCLUSIÓN DECIMOCUARTA. *No todo lo que depende es excedido por aquello de que depende.*

Esta conclusión es evidente: un ser compuesto depende de la materia, y, con todo, es mucho más perfecto que ella. Parejamente, la forma depende quizá de la materia, como fué indicado en la conclusión novena; con todo, la forma es más perfecta, como consta del libro VII de la *Metafísica*[19]. Incluso en los movimientos ordenados lo que es posterior en generación depende de lo anterior, porque lo anterior es efecto más próximo de la causa de ambos; con todo, lo posterior es más perfecto (libro IX de la *Metafísica)*[20].

En tercer lugar, en favor de la suficiencia de esta división propongo la siguiente conclusión general de Aristóteles, suficientemente conocida:

CONCLUSIÓN DECIMOQUINTA. *Nunca ha de ponerse pluralidad sin necesidad.*

Como no hay necesidad de poner más órdenes esenciales primeros que los dos mencionados, ha de decirse que ellos son los únicos. Esta proposición general muestra también que sólo se dan los seis órdenes esenciales que hemos mostrado; no aparece la necesidad de poner otros.

DECIMA QUARTA CONCLUSIO. *Non omne dependens est excessum ab illo a quo dependet.*

Patet: Compositum dependet a materia, cum sit ipsa multo perfectius. Similiter forma fortassis a materia dependet—tactum est conclusione nona; tamen forma est perfectior VII *Metaphysicae*. In motibus etiam ordinatis, quod est posterius generatione dependet a priore, quia prius est effectus propinquior causae amborum; tamen posterius est perfectius—IX *Metaphysicae*.

Tertio, pro sufficientia huius divisionis hanc generalem propono apud Aristotelem satis notam:

DECIMA QUINTA CONCLUSIO. *Numquam pluralitas est ponenda sine necessitate.*

Cum igitur nulla necessitas appareat ponendi plures ordines essentiales primos quam duos praedictos, illi soli sunt. Haec etiam generalis ostendit tantum sex esse ordines essentiales; tot ostensi sunt, et ad ponendum alios necessitas non apparet.

[19] *Met.*, 1034b-1036a.
[20] *Met.*, 1049b19-22; 1050a3-5; 1051a4-5.

Habiendo comparado en general los miembros de la primera división entre sí, comparo ahora en particular el miembro posterior del primer orden con dos miembros posteriores especiales del segundo orden. Es decir, comparo lo que es excedido con lo que es efecto y con lo que es "finido". A este respecto propongo una conclusión, a saber:

CONCLUSIÓN DECIMOSEXTA. *Todo "finido" es excedido.*

Prueba: El fin es mejor que lo ordenado a él, pues el fin, en cuanto amado, mueve la causa eficiente a causar lo que a él se ordena. Por consiguiente, el fin, sea *A*, no es un bien menor que lo "finido", sea *B*, ni igual. Luego es un bien mayor. Prueba de la segunda parte del antecedente [es decir, el fin no es igual a lo "finido"]: Por la misma razón por la que un bien igual movería, movería también *B*, pues es igualmente amable y deseable; por lo tanto, podría ser la causa final de sí mismo, lo que va contra la primera conclusión de este capítulo segundo. De aquí se sigue la primera parte del antecedente, es decir, que el fin no es tampoco bien menor.

Además: La naturaleza actúa por un fin, como lo haría el arte si actuara naturalmente. En el arte el principio del conocimiento artístico se deriva del fin, y la conclusión se refiere a lo "finido" (libro II de la *Física*)[21]. Ahora

Comparatis membris primae divisionis ad invicem in communi, comparo in speciali posterius primi ordinis ad duo posteriora specialia secundi ordinis; comparo scilicet excessum ad effectum et finitum. Hic conclusionem unam propono, quae talis est:

DECIMA SEXTA CONCLUSIO. *Omne finitum est excessum.*

Probatur: quia finis est melior eo quod est ad ipsum. Hoc probatur: quia finis ut amatum movet efficiens ad causandum. *A* igitur non est minus bonum ipso *B*, nec aequale; ergo maius. Secunda pars antecedentis probatur, quia qua ratione aequale moveret, eadem ratione et idem posset movere, quia aeque est amabile et desiderabile, et ita posset esse causa finalis sui, contra primam huius secundi. Ex hoc concluditur quod nec minus.

Item: Natura agit propter finem, sicut ars ageret si ageret naturaliter; sed a fine in artificialibus sumitur principium cognitionis artificialis. De finito est conclusio II *Physicorum*. Prin-

[21] *Fís.*, 194a21-b9.

bien, el principio es más verdadero. Luego el fin, que incluye la conclusión virtualmente, es más perfecto que el sujeto de la conclusión [lo "finido"].

Objetarás: Hay voluntad que causa algo por amor de un bien inferior. Luego en tal caso el fin es excedido. El antecedente aparece evidente en todo acto, bueno en sí, pero malo por razón del fin, por estar ordenado por el agente a un fin inferior a sí.

Respondo: La conclusión trata de un fin que es tal por naturaleza, como lo es siempre el fin de la naturaleza y el fin de una voluntad ordenada. Pero puede añadirse que ni siquiera el caso de una voluntad desordenada invalida la conclusión, pues tal voluntad no es la causa primera del efecto. Luego si el acto está ordenado a un fin menos perfecto por la voluntad, está ordenado a un fin más perfecto por otra causa superior; de lo contrario no estaría ordenado, como lo muestra la prueba de la conclusión. Ahora bien, si en cuanto es producido por una causa superior tiene un fin más perfecto, tiene por lo mismo *algún* fin más perfecto. Luego todo "finido" es excedido por algún fin suyo, aunque no por el fin próximo, por cuyo amor lo causa el agente próximo desordenado.

Podría también decirse que tal fin es fin suyo *secundum quid*. Pero esto no satisface, pues la eficiencia de una causa inferior es eficiencia *simpliciter*. Por consiguiente, si esta

cipium autem est verius. Ergo finis, qui includit illam veritatem virtualiter, est perfectior subiecto conclusionis.

Obicies: Aliqua voluntas causat aliquid propter minus bonum amatum; igitur ibi finis est excessus. Antecedens patet in actu omni bono ex genere et malo ex fine, quia ordinatur ab agente ad finem inferiorem se.

Respondeo: Conclusio procedit de fine ex natura rei, qualis est semper finis naturae et finis voluntatis ordinatae. Sed nec instantia de voluntate inordinata destruit conclusionem, quia talis non est prima causa effectus; igitur si a tali est ad finem non perfectiorem, ab alia superiore causa ordinata est ad perfectiorem, quia alias non esset ordinata, ut probatio conclusionis ostendit; et si, ut a superiore producitur, habet finem perfectiorem, ergo aliquem perfectiorem; ergo omne finitum est excessum ab aliquo fine suo, licet non a proximo, propter quem amatum agens proximum inordinatum causat ipsum.

Posset etiam dici quod finis ille est finis eius secundum quid. Hoc non placet, quia efficientia causae inferioris est efficientia simpliciter; ergo si non efficit praecise ut motum, sicut baculus,

causa no actúa precisamente en cuanto es movida—como el báculo, que, no siendo un agente propiamente y actuando sólo como un efecto más próximo, no tiene fin propio—si, digo, no actúa de esta manera, su fin es fin simplemente tal o *per se*, pues a toda causa eficiente *per se* corresponde un fin *per se*.

CAPITULO III

De la triple primacía del Primer Principio

Oh Señor Dios nuestro, que proclamaste que Tú eres el primero y el último, enseña a este tu siervo a probar por la razón lo que cree certísimamente por la fe, es decir, que Tú eres el primer eficiente, el primer eminente y el último fin.

De los seis órdenes esenciales arriba mencionados, me place elegir tres, los dos de la causalidad extrínseca y el de la eminencia, y demostrar, si Tú me lo concedes, que en estos tres órdenes hay una naturaleza simplemente primera. Digo una "naturaleza", porque en este tercer capítulo trataré de demostrar que dichas tres primacías se dan, no en un ser singular o uno en número, sino en una quididad o naturaleza. De la unidad numérica trataré más adelante.

tali non correspondet finis proprius, quia non est agens proprie sed quasi effectum propinquius—si, inquam, non sic efficit, finis eius est finis simpliciter, quia omnis per se efficientis est aliquis per se finis.

CAPITULUM III

De triplici primitate in primo Principio.

Domine Deus noster, qui te primum esse ac novissimum praedicasti, doce servum tuum, te esse primum efficiens et primum eminens finemque ultimum ostendere ratione, quod certissima fide tenet.

De sex quippe ordinibus essentialibus supradictis, tres placet eligere: duos causalitatis extrinsecae et unum eminentiae, atque in istis tribus ordinibus aliquam naturam unam simpliciter primam esse, si dederis, demonstrare. Ideo autem dico naturam unam, quia in hoc capitulo tertio praedictae tres primitates, non de unico singulari seu secundum numerum ostendentur, sed de unica quidditate vel natura. De unitate vero numerali inferius erit sermo.

CONCLUSIÓN PRIMERA. *Es posible entre los seres alguna causa eficiente.*

Prueba: Es posible que alguna naturaleza sea hecha. Luego es posible alguna naturaleza eficiente [22]. La consecuencia aparece evidente de la naturaleza de los correlativos. Pruébase el antecedente:

1) Alguna naturaleza es contingente; por lo tanto, capaz de ser después de no ser; por lo tanto, efectible no por sí ni por nada—en ambos casos el ser derivaría del no-ser—, sino por otro. 2) Alguna naturaleza es movible o mudable, en cuanto puede carecer de alguna perfección de que es capaz. Luego el término del movimiento puede empezar a ser y, por lo mismo, ser hecho.

En esta conclusión y en algunas de las que siguen, podría argüir de lo actual, en vez de hacerlo de lo posible. Podría decir: Alguna naturaleza es hecha, pues empieza a ser; es término del movimiento y contingente; luego alguna naturaleza es eficiente. Pero prefiero proponer premisas y conclusiones de lo posible. Pues si las conclusiones de lo actual se conceden, las de lo posible deben concederse, mas no al revés. Además, las conclusiones de lo actual son contingentes, aunque suficientemente manifiestas; las conclusiones de lo posible, por el contrario, son necesarias. Aquéllas pertenecen al ser existente, éstas pueden

PRIMA CONCLUSIO. *Aliqua est natura in entibus effectiva.*

Quod ostenditur: Aliqua est effectibilis; ergo aliqua effectiva. Consequentia patet per naturam correlativorum. Antecedens probatur: tum, quia aliqua est contingens; igitur possibilis esse post non esse; ergo non a se, nec a nihilo—utroque enim modo ens foret a non ente; ergo ab alio effectibilis; tum, quia aliqua natura est mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione possibili sibi inesse; ergo terminus motus potest incipere, et ita effici.

In hac conclusione et quibusdam sequentibus possem proponere actum sic: Aliqua natura est efficiens, quia aliqua est effecta, quia aliqua incipit esse, quia aliqua est terminus motus et contingens. Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur; non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae; istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt

[22] *Ordin.*, I d.2,q.2 n.15; VIII 419*a-b*; *Rep. Par.*, I d.2,q.2 n.4; XXII 64*b*-65*a*.

pertenecer propiamente incluso al ser tomado quiditativamente. Más tarde se investigará la existencia de dicha quididad, cuya eficiencia es probada ahora.

CONCLUSIÓN SEGUNDA. *Es posible una causa eficiente primera, que ni es efectible, ni causa en virtud de otro.*

Se prueba por la conclusión primera. Es posible alguna causa eficiente, sea *A*. Si es primera, en la manera explicada tenemos la conclusión. Si no es primera, es una causa eficiente posterior, por ser efectible por otro, o por causar en virtud de otro. Si se niega la negación, se afirma la afirmación. Supóngase que se da la otra causa eficiente, sea *B*. Argúyase de él como se arguyó de *A*. O se procederá al infinito en las causas eficientes posibles, cada una de las cuales será segunda respecto de la anterior, o se parará en alguna que no tiene anterior. Ahora bien, la infinidad ascendente es imposible. Luego es necesario poner una causa primera, pues lo que no tiene anterior no es posterior a lo que le es posterior: la conclusión segunda del capítulo segundo excluye círculo en las causas.

Objeción: Los filosofantes [23] consideraron posible la infinidad ascendente, pues admitieron infinitos seres generantes, ninguno de los cuales sería primero, sino todos segundos, y los admitieron sin círculo. Respuesta: Los filósofos no admitieron la posibilidad de la infinidad en causas esencialmente ordenadas, sino sólo en causas accidentalmente ordenadas, como aparece evidente en el libro sexto, capítulo quinto, de la *Metafísica* de Avicena, donde el autor habla de la infinidad de individuos en una especie [24].

Para mostrar la conclusión propuesta explico las nociones de causas esencialmente ordenadas, y de causas accidentalmente ordenadas. Una cosa es hablar de causas *per se* y de causas *per accidens*, y otra cosa hablar de causas esencialmente o *per se* ordenadas y de causas accidentalmente o *per accidens* ordenadas. En el primer caso sólo hay comparación de la causa con el efecto, y es causa *per se* la que causa por su naturaleza propia, no por algún accidente suyo. En el segundo caso hay comparación mutua de dos causas, en cuanto producen un efecto. Las causas esencialmente o *per se* ordenadas difieren triplemente de las accidentalmente ordenadas. Primera diferencia: en las causas esencialmente ordenadas, la segunda depende de la primera en el causar; en las causas accidentalmente ordenadas, no, aunque la segunda dependa de la primera en su ser o en algún otro aspecto. Segunda diferencia: en las causas esencialmente ordenadas, la causalidad de las distintas causas es de naturaleza y orden diverso, porque la superior es más perfecta; en las causas accidentalmente or-

proprie pertinere. Et existentia illius quidditatis inferius ostendetur, de qua nunc ostenditur efficientia.

SECUNDA CONCLUSIO. *Aliquod effectivum est simpliciter primum, hoc est, nec effectibile, nec in virtute alterius effectivum.*

Probatur ex prima: Aliquod est effectivum; sit *A*. Si est primum, hoc modo exposito, propositum mox habetur; si non, igitur est posterius effectivum, quia effectibile ab alio, vel in virtute alterius effectivum. Si negatur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum; sit *B*, de quo arguatur sicut de *A* argutum est, aut procedetur in infinitum in effectivis, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut stabitur in aliquo non habente prius. Infinitas est impossibilis ascendendo; ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius, nam circulum in causis destruit conclusio secunda secundi.

Hic instatur, quia secundum philosophantes est possibilis infinitas ascendendo, sicut ipsi ponebant de generantibus infinitis, quorum nullum esset primum, sed quodlibet secundum, et tamen hoc eis sine circulo poneretur. Hanc instantiam excludendo dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis, sed tantum accidentaliter, sicut patet per Avicennam VI *Metaphysicae V*, ubi loquitur de infinitate individuorum in specie.

Sed ad propositum ostendendum expono quae sint causae essentialiter et quae accidentaliter ordinatae—ubi sciendum quod aliud est loqui de causis per se et per accidens, et de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, causae ad causatum; et est causa per se, quae secundum naturam propriam, non secundum aliquid sibi accidens, causat. In secundo est comparatio duarum causarum inter se, inquantum ab eis est causatum.

Et differunt essentialiter et per se ordinate in tribus ab accidentaliter ordinatis. Prima differentia est quod in per se secunda, inquantum causat, dependet a prima; in per accidens non, licet in esse vel in aliquo alio dependeat. Secunda est quod

[23] ARISTÓT., *Sobre la gener.*, 336a23-337a33.

[24] *Met.*, 6 c.5,425 ss.

denadas, la causalidad no es de diversa naturaleza. Esta segunda diferencia se sigue de la primera, pues ninguna causa depende esencialmente en su causalidad de otra causa de la misma naturaleza; en la causación de un ser basta una causa de la misma naturaleza. De aquí deriva la tercera diferencia: todas las causas esencialmente o *per se* ordenadas son simultáneamente necesarias en el causar. De lo contrario, alguna causalidad *per se* faltaría al efecto; en cambio, en las causas accidentalmente ordenadas no se requiere simultaneidad en el causar.

Por las consideraciones precedentes se muestra la conclusión propuesta de la manera siguiente: Una infinidad de causas esencialmente ordenadas es imposible, y una infinidad de causas accidentalmente ordenadas es imposible si no se funda en causas esencialmente ordenadas... Y si se niega el orden esencial, la infinidad es también imposible. Luego es absolutamente posible alguna causa eficiente simplemente primera.

Aquí hay tres proposiciones asumidas: 1) Una infinidad de causas esencialmente ordenadas es imposible; 2) una infinidad de causas accidentalmente ordenadas es imposible si no se funda en causas esencialmente ordenadas; 3) aunque se niegue el orden esencial, la infinidad es imposible. En gracia a la brevedad, llamaremos *A* a la primera, *B* a la segunda y *C* a la tercera.

Pruébanse estas proposiciones. Pruebas de *A:*

Primera: La totalidad de los efectos esencialmente orde-

in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et ordinis, quia superior est perfectior; in accidentaliter non. Et haec sequitur ex prima; nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius rationis. Tertia sequitur, quod omnes causae per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui; non requiruntur simul accidentaliter ordinatae.

Ex istis ostenditur propositum sic: Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis; et infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis nisi posito statu in essentialiter ordinatis; igitur omnino est impossibilis infinitas in essentialiter ordinatis. Si etiam negatur ordo essentialis, infinitas est impossibilis; igitur omnino est aliquod primum simpliciter effectivum.

Hic sunt tres propositiones assumptae. Propter brevitatem prima dicatur *A*, secunda *B*, tertia *C*.

Probatio istarum: Primo *A* probatur, tum quia universitas

nados es causada. Luego causada por alguna causa que no pertenece a ella, pues la totalidad de dependientes depende, y no de alguno de sus elementos componentes. Si la totalidad fuese causada por algún elemento perteneciente a ella, éste sería causa de sí mismo.

Segunda: Si una infinidad de causas esencialmente ordenadas fuese posible, existirían simultáneamente en acto infinitas causas esencialmente ordenadas; consta de la tercera diferencia arriba indicada entre causas esencialmente ordenadas y accidentalmente ordenadas. Pero ningún filósofo admite tal conclusión.

Tercera: Lo que es anterior es más próximo al principio; consta del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles [25]. Pero donde no hay principio, nada puede ser esencialmente anterior.

Cuarta: Lo que es superior es más perfecto en el causar, consta de la segunda diferencia indicada. Por consiguiente, lo que es infinitamente superior es infinitamente más perfecto, y, por lo mismo, posee infinita perfección causativa. Luego no causa en virtud de otro; en caso contrario, causaría imperfectamente por depender de otro en el causar.

Quinta: La causa eficiente no implica necesariamente imperfección, consta de la proposición octava del capítulo segundo. Luego puede darse sin imperfección en alguna naturaleza. Pero si no pudiera darse en ninguna naturaleza sin dependencia de otra anterior, no podría darse sin im-

causatorum essentialiter ordinatorum est causata; igitur ab aliqua causa quae nihil est universitatis; tunc enim esset causa sui; tota enim universitas dependentium dependet et a nullo illius universitatis; tum quia infinitae causae essentialiter ordinatae essent simul in actu—ex differentia tertia supra; consequens nullus philosophus ponit; tum tertio, quia prius est principio propinquius—ex V *Metaphysicae;* igitur ubi nullum principium, nihil essentialiter prius; tum quarto, quia superior est perfectior in causando—ex secunda differentia; igitur in infinitum superior est in infinitum perfectior et ita infinitae perfectionis in causando; est igitur non causans in virtute alterius, quia omnis talis imperfecte causat quia est dependens in causando; tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario—patet in propositione octava secundi; igitur potest esse in aliqua natura sine imperfectione; sed si in nulla est sine depen-

[25] *Met.*, 1018b8-11.

perfección en ninguna. Luego una causalidad eficiente independiente puede darse en alguna naturaleza. Y dicha naturaleza sería simplemente primera. Por lo tanto, una causalidad eficiente simplemente primera es posible. Esto basta por ahora, pues más adelante se concluirá que existe en realidad. La proposición *A* queda así probada por cinco razones.

Prueba de *B*: Si se pone una infinidad accidental, ésta, claro es, no existe simultáneamente, sino sólo sucesivamente; la segunda causa, aunque en algún modo relacionada a la primera, no depende de ella en el causar; puede causar aun cuando la primera deje de existir; el hijo, por ejemplo, puede generar, sea que viva o haya muerto su padre. Esta infinidad de sucesión es imposible a no ser que toda ella y cada miembro suyo dependa de alguna naturaleza de duración infinita. Razón: La deformidad, la sucesión, sólo se perpetúa en virtud de algo permanente, ajeno a la sucesión (pues todos los miembros de ésta son de la misma naturaleza) y esencialmente anterior (pues todos los miembros de la sucesión dependen de él), y de orden diverso del orden en que un miembro depende de su causa próxima, que es parte de la sucesión. Por consiguiente, *B* es evidente.

Prueba de *C:* En la primera conclusión quedó probado que es posible una naturaleza capaz de causar eficiente-

dentia ad prius, in nulla est sine imperfectione; igitur effectivitas independens potest inesse alicui naturae; illa est simpliciter prima; ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis; sufficit hoc, quia inferius ex hoc concludetur quod est in re. Sic quinque rationibus patet *A*.

B probatur, quia infinitas accidentalis, si ponatur, hoc non est simul, patet, sed successive tantum, alterum post alterum, ita quod secundum, licet aliquo modo fuerit a priori, tamen non dependet ab ipso in causando. Potest enim causare illo non existente, sicut filius generat, patre mortuo, sicut ipso vivo. Talis infinitas successionis est impossibilis, nisi ab aliqua natura infinite durante, a qua tota successio et quidlibet eius dependeat. Nulla enim difformitas perpetuatur, nisi in virtute alicuius permanentis, quod nihil est successionis, quia omnia successionis sunt eiusdem rationis; sed est aliquid prius essentialiter, quia quidlibet successionis dependet ab ipso, et hoc in alio ordine quam a causa proxima, quae est aliquid illius successionis. Patet igitur *B*.

Probatur *C*, quia cum ex prima aliqua natura sit effectiva,

mente. Si se niega el orden esencial de las causas eficientes, síguese que tal naturaleza no causa en virtud de otro. Y aunque dicha naturaleza sea causada en un individuo, no lo es en otro, es en él primera, lo que era de probar. Si se la pone causada en todo individuo, la negación del orden esencial implica contradicción, pues, como consta de *B*, en el orden accidental no hay naturaleza que pueda ser causada en todo individuo, a no ser que esté esencialmente ordenada a otra naturaleza.

CONCLUSIÓN TERCERA. *Una causa eficiente posible primera es incausable, porque es inefectible y causa independientemente.*

Esta conclusión aparece manifiesta de la conclusión segunda. Pues si tal causa eficiente pudiera ser causada por otro o sólo pudiera causar en virtud de otro, tendríamos un proceso infinito, o un círculo, o tendríamos que parar en algo incausable, y capaz de causar independientemente; y éste sería el primero (y el otro, es claro, no lo sería). Se concluye ulteriormente: Si el primero es inefectible, es absolutamente incausable, porque no es "finible" [ordenable al fin], consta de la conclusión quinta del capítulo segundo; ni "materiable", consta de la conclusión sexta del mismo capítulo; ni "formable", consta de la conclusión séptima del mismo capítulo; ni "materiable" y "formable" al

si negatur ordo essentialis effectivorum, igitur illa in nullius alterius virtute causat; et licet ipsa in aliquo singulari ponatur causata, tamen in aliquo est incausata, quod est propositum de natura prima; quia si in quodlibet ponatur causata, iam contradictio implicatur negando ordinem essentialem; quia nulla natura potest poni in quolibet causata, ita quod scit ordo accidentalis sub ipsa, sine ordine essentiali ad aliam naturam—ex *B*.

TERTIA CONCLUSIO. *Simpliciter primum effectivum est incausabile, quia est ineffectibile et independenter effectivum.*

Hoc patet ex secunda, quia si sit ab alio effectibile vel virtute alterius causativum, igitur processus in infinitum, vel circulus, vel statur in aliquo ineffectibili et independenter effectivo; illud dico primum, et aliud patet quod non est primum, ex datis tuis. Ulterius concluditur: Si primum est ineffectibile, igitur incausabile, quia non finibile—ex quinta secundi; nec materia-

mismo tiempo, consta de la conclusión octava del mismo capítulo.

CONCLUSIÓN CUARTA. *Una causa eficiente simplemente primera existe en acto y una naturaleza actualmente existente es causa eficiente simplemente primera.*

Prueba: Si aquello a cuya noción repugna el poder existir por otro, puede existir, lo puede por sí mismo. A la definición de la primera causa eficiente repugna simplemente el poder existir por otro, consta de la conclusión tercera. Sin embargo, la primera causa eficiente puede existir, consta de la segunda prueba de *A* y también de la quinta prueba de la misma *A*, que, aunque al parecer menos concluyente, de hecho concluye. Pudieran aducirse otras pruebas, tanto respecto de la existencia, basadas en premisas contingentes, pero manifiestas, como respecto de la naturaleza, quididad y posibilidad del primer efectivo, basadas en premisas necesarias. Luego una causa eficiente simplemente primera puede existir por sí. [Luego existe por sí.] Lo que no existe por sí no puede existir por sí, porque en este caso el no-ser produciría el ser, lo que es imposible. Además, en tal caso, se causaría a sí mismo y no sería absolutamente incausable.

Esta cuarta conclusión puede declararse también de otra

bile—ex sexta eiusdem; nec formabile—ex septima ibi; simul etiam de forma et materia—ex octava ibidem.

QUARTA CONCLUSIO. *Simpliciter primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura existens actualiter est sic effectiva.*

Probatur: Cuius rationi repugnat posse esse ab alio illud, si potest esse potest esse a se; rationi primi effectivi simpliciter repugnat posse esse ab alio—ex tertia; et potest esse—ex secunda; imo ibi quinta probatio *A* quae minus videtur concludere, hoc concludit. Aliae possunt tractari de existentia, et sunt de contingentibus, tamen manifestis; vel de natura et quidditate et possibilitate et sunt ex necessariis; igitur effectivum simpliciter primum potest esse a se. Quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non-ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile; et adhuc tunc illud causaret se, et ita non esset incausabile omnino. Haec quarta conclusio aliter declaratur,

manera. Es inconveniente que el universo carezca del supremo grado posible de ser.

Es digno de notarse el siguiente corolario de esta cuarta conclusión. La primera causa eficiente no sólo es anterior a las otras, sino que excluye contradictoriamente otro ser anterior. Y en cuanto es primero, existe. Se prueba como la cuarta conclusión: la definición de la primera causa eficiente incluye, ante todo, incausabilidad. Luego si puede existir, pues que no contradice al ser, puede existir por sí. Luego existe por sí.

CONCLUSIÓN QUINTA. *Lo que es incausable es intrínsecamente necesario.*

Prueba: Lo que excluye toda causa intrínseca o extrínseca distinta de sí, no puede no ser. La razón es: Una cosa no puede no ser, a no ser que pueda darse algo positiva o privativamente incompatible con ella, pues al menos uno de los contradictorios es siempre verdadero. Ahora bien, nada positiva o privativamente incompatible con lo incausable puede ser, porque o sería por sí o por otro. No podría ser de la primera manera [por sí], porque entonces existiría de hecho (consta de la conclusión cuarta) y los incompatibles existirían simultáneamente; o por igual razón ninguna de los dos existiría, pues si se pone algo incompatible con lo incausable, se concedería que éste, lo

quia inconveniens est universo deesse supremum gradum possibilem in essendo.

Iuxta istam quartam nota corollarium, quod primum effectivum non tantum est quod est prius aliis, sed quo prius esse includit contradictionem; sic inquantum primum existit. Probatur ut quarta. Nam de ratione illius maxime includitur incausabile; igitur si potest esse, quia non contradicit entitati, potest esse a se, et ita est a se.

QUINTA CONCLUSIO. *Incausabile est ex se necesse esse.*

Probatur: quia excludendo omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse. Probatio: Nihil potest non esse, nisi aliquid sibi incompossibile positive vel privative possit esse, quia saltem alterum contradictoriorum est semper verum. Nihil incompossibile incausabili potest positive vel privative esse, quia vel ex se vel ab alio; non primo modo, quia tunc esset sic ex se—ex quarta—et ita incompossibilia simul essent; et pari ratione neu-

incausable, no existe, y si se pone lo incausable, se concede que su incompatible no existe; los incompatibles se destruyen mutuamente. Tampoco podría ser de la segunda manera [por otro]: ningún efecto recibe de su causa un ser más intenso o más poderoso que el ser que lo incausable tiene por sí, pues lo causado depende en su ser y lo incausable no. Además, la posibilidad de lo causable no implica necesariamente su existencia actual, como la implica la posibilidad de lo incausable. Pero no puede ser causado nada incompatible con algo ya existente, a no ser que reciba de su causa un ser más intenso o más poderoso que el ser de lo ya existente.

CONCLUSIÓN SEXTA. *La necesidad intrínseca de ser pertenece a una sola naturaleza.*

Prueba: Si dos naturalezas pudieran ser intrínsecamente necesarias, la necesidad sería común a ambas. Luego tendrían también alguna entidad quiditativa común correspondiente a la necesidad común, que daría pie, por decirlo así, a su género. Y además de esta entidad, de este género, tendrían sus últimas formalidades actuales, que las distinguirían.

De aquí se siguen dos incompatibilidades. Primera: Cada una de las naturalezas sería un ser necesario, en primer

trum esset, quia concedis per illud incompossibile, illud incausabile non esse, et ita sequitur e converso; non secundo modo, quia nullum causatum habet vehementius esse vel potentius a causa quam incausabile habet a se, quia causatum dependet in essendo, incausabile non. Possibilitas etiam causabilis ad esse non necessario ponit actu esse eius, sicut est de incausabili; nihil autem incompossibile iam enti potest esse a causa, nisi ab illa recipiat vehementius vel potentius esse quam sit esse sui incompossibilis.

SEXTA CONCLUSIO. *Necessitas essendi ex se uni soli naturae convenit.*

Probatur sic: Si duae naturae possunt esse ex se necesse esse, communis est necessitas essendi; igitur et aliqua entitas quidditativa secundum quam est eius commune, a qua accipitur quasi genus ipsarum; et praeter hoc distinguuntur formalitatibus suis actualibus ultimis.

Ex hoc sequuntur duo incompossibilia: primum, quod utrumque erit primo necesse esse per naturam communem, quae est

lugar, por su quididad o entidad común, de menor actualidad, no por la quididad o entidad distintiva, de mayor actualidad. (Si cada naturaleza fuese también formalmente necesaria por la entidad distintiva, sería doblemente necesaria, pues la entidad distintiva no incluye formalmente la entidad común, como la diferencia no incluye el género.) Parece, sin embargo, imposible que algo sea primariamente necesario por una actualidad menor, y no lo sea ni primariamente ni *per se* por una actualidad mayor.

Segunda incompatibilidad: Ninguna de las dos naturalezas sería un ser necesario por la entidad común, que en la hipótesis sería la razón primaria de su necesidad, pues ni sería lo que es en virtud de esta entidad común; toda naturaleza es lo que es por su último elemento formal. Pero lo que es necesario es lo que es, o es de hecho en virtud de aquello por lo que es necesario, no por otro elemento. Si dices que la entidad común, prescindiendo de las entidades distintivas, bastaría para que un ser existiese, seguiríase que esta entidad común sería de sí actual e indistinta y, por tanto, indistinguible, pues un ser necesario ya existente no se halla en potencia al ser *simpliciter*. La entidad del género en la especie sería el ser *simpliciter* de tal ser necesario.

Otra prueba: Dos naturalezas bajo el mismo género común, no son del mismo grado. Se prueba por las dife-

minoris actualitatis, et non per naturam distinguentem, quae est maioris actualitatis; quia et si per illam formaliter sit necesse esse, ergo bis erit necesse esse, quia illa formaliter non includit naturam communem, sicut nec differentia genus. Videtur autem impossibile quod minor actualitas sit qua primo aliquid est necessarium, et maiore nec primo nec per se sit aliquid necessarium.

Secundum impossibile est quod per naturam communem, qua ponitur utrumque esse primo necesse esse, neutrum sit necesse esse, quia neutrum est sufficienter per illam naturam. Quaelibet enim natura est illud quod est, per formale ultimum. Per quod autem aliquid est necesse esse, per illud ipsum est in effectu, circumscripto omni alio.

Si dicas naturam communem sufficere ad esse praeter naturas distinctas, igitur ipsa communis ex se est in actu et indistincta, et per consequens indistinguibilis, quia necesse esse iam existens non est in potentia ad simpliciter esse; esse generis in specie est simpliciter esse respectu eius.

Item: Duae naturae sub eodem communi non habent gra-

rencias que dividen al género. Si son desiguales, síguese que el ser de una será más perfecto que el ser de la otra. Pero no hay ser más perfecto que el ser intrínsecamente necesario.

Tercera prueba: Si dos naturalezas fuesen intrínsecamente necesarias, ninguna de ellas dependería en el ser de la otra, ni, por lo mismo, estaría esencialmente ordenada a la otra. Luego ninguna de ellas existiría en este universo, pues nada hay en él que no esté esencialmente ordenado a los demás seres; la unidad del universo deriva del orden de sus partes.

Objeción: Cada una de las naturalezas tendría orden de eminencia respecto de las partes del universo, y este orden bastaría para la unidad. Respuesta: Ninguna de dichas naturalezas tendría siquiera tal orden respecto de la otra, pues una naturaleza más eminente tiene un ser más perfecto, y ningún ser es más perfecto que el ser intrínsecamente necesario. Tampoco habría orden entre estas naturalezas y las partes del universo, pues *un* universo tiene *un* orden, y un orden supone *un* primero. Prueba: Si se ponen dos naturalezas primeras, la naturaleza próxima a la primera no tendría un orden único o una única dependencia, pues habría dos términos *ad quem*. Otro tanto ha de decirse de toda naturaleza inferior. Por consiguiente,

dum aequalem. Probatur per differentias dividentes genus; si sunt inaequales, ergo et esse unius erit perfectius esse alterius; nullum esse perfectius ipso necesse esse ex se.

Item: Si duae naturae essent ex se necesse esse, nullam dependentiam haberet una ad aliam in essendo; ergo nec aliquem ordinem essentialem; igitur alterum nihil esset huius universi, quia nihil est in universo, quod non habet essentialem ordinem inter entia, quia ab ordine partium est unitas universi.

Hic instatur: quia utrumque habet ordinem eminentiae ad partes universi, ille sufficit ad unitatem. Contra: Alterum ad alterum nec illum ordinem habet, quia eminentioris naturae est perfectius esse; nullum perfectius ipso necesse esse ex se. Alterum etiam nullum ordinem habet ad partes universi; tamen quia unius universi est unus ordo, unus ordo est ad unum primum. Probatio: quia ad duas naturas primas, si ponantur, natura proxima primae non habet unicum ordinem aut unicam dependentiam, sed duas, sicut sunt duo termini ad quem, et ita de qualibet natura inferiori; igitur sic in toto universo erunt duo or-

habría dos órdenes primeros y dos universos, o sólo habría orden respecto de un ser necesario, no respecto del otro.

Si hemos de proceder razonablemente, parece que sólo ha de ponerse en el universo lo que en algún modo aparece necesario, es decir, aquello cuya entidad la manifiesta su orden a otros seres; como se dice en el libro I de la *Física*[26], no han de multiplicarse los entes sin necesidad. Ahora bien, el ser necesario nos lo manifiesta en el universo el ser incausable [que no puede menos de ser necesario]; al ser incausable nos lo manifiesta la causa primera [que no puede ser causada]; y a la causa primera nos la ponen de manifiesto los efectos. Éstos, los efectos, no muestran ninguna necesidad de poner varias naturalezas causantes primeras. Mas ello es imposible, como se mostrará más adelante en la conclusión decimoquinta de este capítulo tercero. Por consiguiente, no es necesario poner más de un ser incausado o necesario por naturaleza. Luego razonablemente no debe ponerse.

A continuación propondré cuatro conclusiones sobre la causa final semejantes a las cuatro primeras de este capítulo sobre la causa eficiente, y las probaré de manera similar.

dines primi, et ita duo universa; vel tantum ad unum necesse esse erit ordo, ad aliud nullus.

Tamen, quia rationabiliter procedendo nihil videtur ponendum in universo nisi cuius apparet aliqua necessitas, cuius entitatem ostendit ordo aliquis ad alia manifeste entia, quia plura non sunt ponenda sine necessitate—ex I *Physicorum*—necesse esse ostenditur in universo ex incausabili; et illud ex primo causante, et illud ex causatis. Nulla necessitas apparet ex causatis, ponendi plures naturas primas causantes; imo est impossibile, ut ostendetur infra, conclusione decimaquinta huius tertii; igitur nec est necesse ponere plura secundum naturam incausata nec necesse esse; igitur rationabiliter non ponuntur.

Iuxta quatuor conclusiones primas huius capituli de effectivo propono quatuor similes de causa finali, quae etiam similiter ostenduntur. Prima est:

---

[26] *Fís.*, 188*a*17-18.

CONCLUSIÓN SÉPTIMA. *Es posible en los seres alguna causa final.*

Prueba: Es posible que algo esté ordenado al fin, pues, como consta de la prueba de la conclusión primera de este capítulo, es posible que algo sea hecho. Esta consecuencia [es decir, que de la efectibilidad de algo se sigue su finibilidad] consta de la conclusión cuarta del capítulo segundo. [Luego es posible alguna causa final.] En el orden esencial, esta conclusión es más manifiesta que la referente a la causa eficiente, como consta de la conclusión decimosexta del capítulo segundo.

CONCLUSIÓN OCTAVA. *Es posible alguna causa final simplemente primera, esto es, ni ordenable a otro fin, ni apta por naturaleza para finalizar otros seres en virtud de otro fin.*

Se prueba por cinco pruebas similares a las de la conclusión segunda de este tercer capítulo.

CONCLUSIÓN NOVENA. *La primera causa final es incausable.*

Prueba: La primera causa final no puede ser ordenada a otro fin. De lo contrario, no sería primera. Por consiguiente, tampoco puede ser hecha, consta de la conclusión cuarta del capítulo segundo, etc. (lo demás como arriba en la prueba de la conclusión tercera de este capítulo).

SEPTIMA CONCLUSIO. *Aliqua est natura in entibus finitiva.*

Probatur: Aliquid est finibile. Probatio: quia aliquid est effectibile—ex probatione primae huius; igitur et finibile. Consequentia patet ex quarta secundi. Hoc est manifestius de ordine essentiali—ex decimasexta secundi—quam fuit de effectivo.

OCTAVA CONCLUSIO. *Aliquod finitivum est simpliciter primum: hoc est, nec ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum finire alia.*

Probatur quinque probationibus similibus illis ad secundam huius tertii.

NONA CONCLUSIO. *Primum finitivum est incausabile.*

Probatur: quia infinibile; alias non primum; et ultra, igitur ineffectibile—ex quarta secundi; ultra, ut supra in probatione tertiae conclusionis huius tertii.

CONCLUSIÓN DÉCIMA. *Una primera causa final existe en acto y esta primacía pertenece a una naturaleza existente en acto.*

Se prueba como la conclusión cuarta de este capítulo.
Corolario: El primer fin es de tal manera primero que un ser anterior a él es imposible. Se prueba como el corolario de la misma conclusión cuarta.

Habiendo establecido cuatro conclusiones referentes a los dos órdenes de causalidad extrínseca, propongo ahora cuatro conclusiones similares respecto del orden de eminencia.

La primera es ésta:

CONCLUSIÓN UNDÉCIMA. *Entre las naturalezas de los seres es posible una excedente o eminente.*

Prueba: Es posible que alguna naturaleza sea ordenada al fin, consta de la conclusión séptima de este capítulo. Luego es posible que sea también excedida, consta de la conclusión decimosexta del capítulo segundo. [Luego es posible alguna excedente.]

CONCLUSIÓN DUODÉCIMA. *Es posible alguna naturaleza eminente simplemente primera en perfección.*

Esto es evidente tratándose del orden esencial. Según Aristóteles, libro VIII de la *Metafísica*[27], las formas se

DECIMA CONCLUSIO. *Primum finitivum est actu existens, et alicui naturae actu existenti convenit ista primitas.*

Probatur ut quarta tertii. Corollarium: Est ita primum quod impossibile est prius esse. Probatur ut corollarium quartae praedictae.

Conclusionibus quatuor de utroque ordine causalitatis extrinsecae iam positis, similes quatuor propono de ordine eminentiae. Prima talis:

UNDECIMA CONCLUSIO. *In naturis entium aliqua est excedens.*

Probatur: aliqua est finita—ex septima huius; ergo et excessa—ex decimasexta secundi.

DUODECIMA CONCLUSIO. *Aliqua natura eminens est simpliciter prima secundum perfectionem.*

Hoc patet—ordo essentialis; secundum Aristotelem formae

[27] *Met.*, 1043b 33-1044a 14.

relacionan entre sí como los números. En el orden esencial es necesario pararse en algún ser. Lo demuestran las cinco pruebas dadas en la conclusión segunda.

CONCLUSIÓN DECIMOTERCERA. *La naturaleza suprema es incausable.*

Prueba: No puede ser ordenada al fin, consta de la conclusión decimosexta del capítulo segundo. Luego tampoco puede ser hecha, consta de la conclusión cuarta del mismo capítulo. El resto del argumento es similar a la prueba de la conclusión tercera de este capítulo. Además, la inefectibilidad de la naturaleza suprema la prueba la sección *B* de la prueba de la conclusión segunda de este capítulo, pues todo efectible tiene alguna causa esencialmente ordenada.

CONCLUSIÓN DECIMOCUARTA. *La naturaleza suprema es una naturaleza actualmente existente.*

Se prueba como la conclusión cuarta de este capítulo.
Corolario: El que alguna naturaleza sea más perfecta o superior a la naturaleza suprema, incluye contradicción. Se prueba como el corolario de la conclusión cuarta.

se habent ut numeri, VIII *Metaphysicae*. In hoc ordine statur; probatur illis quinque probationibus positis ad secundam.

DECIMA TERTIA CONCLUSIO. *Suprema natura est incausabilis.*

Probatur: Est infinibilis—ex decimasexta secundi; ergo ineffectibilis—ex quarta eiusdem; et cetera, ut supra in probatione tertiae huius. Item: quod suprema sit ineffectibilis probatur ex *B*, in probatione secundae huius; nam omne effectibile habet aliquam causam essentialiter ordinatam.

DECIMA QUARTA CONCLUSIO. *Suprema natura est aliqua actu existens.*

Probatur ut quarta huius. Corollarium: Ipsa aliquam esse perfectiorem vel superiorem contradictionem includit; probatur ut corollarium quartae praedictae.

CONCLUSIÓN DECIMOQUINTA. *La triple primacía de eficiencia, finalidad y eminencia en el triple orden esencial predicho pertenece a una misma naturaleza existente en acto.*

Esta conclusión decimoquinta es el fruto de este capítulo. Ella se sigue evidentemente de lo ya probado. En efecto, si a una única naturaleza pertenece el ser intrínsecamente necesario (consta de la conclusión sexta de este capítulo), y si la naturaleza a la que pertenece cualquiera de las primacías mencionadas es ser intrínsecamente necesario (consta de las conclusiones quinta y tercera respecto de la primera primacía, de las conclusiones quinta y novena respecto de la segunda, y de las conclusiones quinta y décimotercera respecto de la tercera), síguese que cada una de dichas primacías pertenece a la naturaleza a la que pertenecen también las otras. Pues cada una de las primacías pertenece actualmente a una naturaleza (consta de las conclusiones cuarta, décima y decimocuarta) y no a diferentes naturalezas. Luego a la misma.

Prueba de la menor: En caso contrario, muchas naturalezas serían seres intrínsecamente necesarios, consta de la segunda proposición del argumento dado.

La conclusión propuesta se prueba, además, por la naturaleza de lo incausable: Lo incausable es primero y único. Pero lo que es primero con cualquiera de las tres pri-

DECIMA QUINTA CONCLUSIO. *Alicui unicae et eidem naturae actu existenti, inest triplex primitas in triplici ordine essentiali praedicto, scilicet, efficientiae, finis, et eminentiae.*

Haec decimaquinta fructus est huius capituli. Sequitur evidenter ex ostensis sic: Si unicae naturae inest necesse esse ex se—ex sexta huius—et cui inest primitas quaecumque dictarum trium, illud est necesse esse ex se—ex quinta et tertia de una primitate, et ex quinta et nona de alia primitate, et ex quinta et decimatertia de tertia primitate—igitur unicae naturae inest quaecumque primitas praedicta, cui etiam naturae inest una et alia; quia quaelibet alicui naturae inest actu—ex quarta et decima et decimaquarta—et non alii et alii naturae; igitur eidem.

Probatur minor, quia tunc multae naturae essent necesse esse—ex secunda argumenti iam facti. Item: Probatur propositum per incausabile, quia illud est unicum primum; quodlibet

macías es incausable. Luego es primero y único. Prueba de la mayor: ¿Cómo podría ser por sí una multitud?

Esta conclusión es muy fecunda. Contiene virtualmente seis conclusiones, tres acerca de la unidad de la naturaleza a la que pertenece cada primacía mencionada, y tres acerca de la identidad de la naturaleza a la que pertenece una primacía con la naturaleza a la que pertenecen cualquiera de las otras primacías, identidad que hemos mostrado por la comparación mutua de las primacías. Esta conclusión tan fecunda ha sido probada por la sola sexta conclusión usada como premisa mayor. Conviene explicitar ahora, si es posible, las premisas mayores propias a cada una de estas seis conclusiones.

Para mostrar las dos primeras conclusiones avanzo esta otra conclusión [28].

CONCLUSIÓN DECIMOSEXTA. *Es imposible que el mismo ser dependa esencialmente de dos, cada uno de los cuales terminara totalmente su dependencia.*

Prueba: Si una causa total en un género de causalidad produce un efecto, es imposible que otra lo produzca en el mismo género. De lo contrario, o el mismo efecto sería dos veces causado, o ninguna de las causas sería total; además, tendríamos una causa sin cuya causalidad se daría, sin embargo, el efecto, lo que es absurdo. De la misma manera es imposible que un mismo ser dependa totalmente de dos en cualquier género de dependencia, pues no dependería totalmente de uno de ellos, si dependiese también del otro; además, en tal caso dependería de algo sin cuya existencia seguiría siendo en el mismo orden de ser. Lo cual va contra la significación de dependencia.

Demostrada esta conclusión, propongo las primeras conclusiones, simultáneamente incluídas en la conclusión décimaquinta, de la manera siguiente:

CONCLUSIÓN DECIMOSÉPTIMA. *Toda primacía de causa extrínseca de un tipo pertenece a una sola naturaleza.*

Prueba: Si tal primacía perteneciese a varias naturalezas, les pertenecería en relación a los mismos o a distintos posteriores. No del primer modo [es decir, no les pertenecería en relación a los mismos posteriores], consta de la conclusión decimosexta ya dada. Además, en tal caso cada posterior incluiría dos dependencias del mismo tipo, pues no se da *una* dependencia en relación a dos seres primeros. El consiguiente es inconveniente. Tampoco les pertenecería del segundo modo [es decir, en relación a distintos poste-

dictum est incausabile; quare, etc. Maior probatur: Quomodo multitudo erit a se?

Ista conclusio est valde praegnans; nam sex continet in virtute, tres de unitate naturae cui inest quaecumque primitas praedicta, et tres de identitate naturae sic primae ad naturam sic primam comparando invicem primitates. Et haec ita praegnans per sextam solam, quasi maiorem ostensa est. Expedit ad sex conclusiones iam dictas proprias maiores exprimere, si quae poterunt inveniri.

Ad duas primas conclusiones ostendendas praemitto unam conclusionem.

DECIMA SEXTA CONCLUSIO. *Impossibile est idem ad duo essentialiter dependere, ad quorum utrumque eius dependentia totaliter terminatur.*

Haec probatur: Sicut una causa totali causante aliquid in aliquo genere causae, impossibile est aliam causare idem in eodem genere, quia tunc idem bis causaretur vel neutra esset causa totalis—similiter tunc illud causaret, quo non causante nihilominus esset causatum, quod est absurdum—ita impossibile est idem quacumque dependentia dependere a duobus, quorum alterum totam eius dependentiam terminat. Iam enim alterum non sufficienter terminat, si adhuc ad reliquum dependet. Similiter tunc dependeret ad aliquid, quo non existente, nihilominus esset secundum eundem ordinem essendi; quod est contra rationem dependentiae, intelligendo quod nihilominus esset secundum eundem ordinem.

Hac conclusione ostensa, nunc et primas in decimaquinta simul inclusas propone sic:

DECIMA SEPTIMA CONCLUSIO. *Uni soli naturae inest quaecumque **primitas causae extrinsecae unius rationis.***

Probatur: quia si pluribus insit talis primitas, aut respectu eorumdem posteriorum, aut aliorum; non primo modo—ex decimasexta iam praemissa; similiter in quolibet posteriore essent duae dependentiae eiusdem rationis, quia ad duo prima non est una dependentia. Consequens est inconveniens. (Nec potest poni secundo modo), quia si sit aliud primum et aliorum, erit

[28] Las referentes a la primacía eficiente y a la primacía final; deja fuera la primacía de eminencia.

riores]; si hubiese un primero distinto para diversos posteriores, resultarían universos distintos, pues los diversos posteriores no estarían ordenados entre sí ni en relación a un tercero, y sin unidad de orden no hay unidad de universo. Aristóteles pone la bondad principal del universo en la unidad e identidad del fin [29]. Y como en relación a un ser sumo hay un orden, me basta hablar de un solo universo, sin fingir otro, en cuyo favor no tengo pruebas, y en contra sí las tengo.

Añado a continuación varios argumentos probables [30]:

1) Conforme se asciende en el orden esencial se dan menos seres, hasta que por último se llega a la unidad. Luego es necesario parar en un ser.

2) La causalidad de una causa superior se extiende a más efectos. Por consiguiente, cuanto más se asciende, bastan menos causas. Luego [hay que parar en una primera]. Esta prueba declara la siguiente.

3) Esto [es decir, que hay que parar en un primero] aparece evidente respecto del primer eminente, pues si es imposible que dos naturalezas no estén ordenadas entre sí de suerte que una exceda a la otra (pues en esto se comparan a los números), es mucho más imposible que dos naturalezas se hallen en el mismo grado primero.

illorum aliud universum, quia entia illa et ista nec ordinabuntur inter se nec ad idem. Sine unitate ordinis non est unitas universi. In ipso fine uno ponit Aristoteles bonitatem principalem universi. Et quia ad unum summum est unus ordo, sufficit mihi loqui de solo universo, non fingere aliud de quo nullam habeo rationem, imo potius obviantem.

Item: Probationes probabiles apponuntur. In ordine essentiali ascendendo itur ad unitatem et paucitatem; igitur statur in uno.

Item: Causalitas causae superioris ad plura se extendit; ideo quanto superius itur, pauciora sufficiunt; ergo, etc. Haec declarat proximam.

Item: De primo eminente videtur manifestum, quia si impossibile est duas naturas esse non sic ordinatas, quarum scilicet una aliam non excedat—quia in hoc numeris comparantur—multo impossibilius est duas esse in eodem gradu primo.

[29] *Met.*, 1075a11-1076a6.
[30] Esta argumentación probable abarca las tres primeras conclusiones, referentes a las tres primacías, incluída la de eminencia.

4) Respecto del fin. Si hubiera dos fines primeros, ninguno de ellos satisfaría a todo ser distinto de él. Como esto es ininteligible, síguese la misma conclusión que arriba.

5) En caso contrario, ninguna naturaleza contendría virtualmente la perfección de todas las demás. Como esto es ininteligible sin contradicción, ninguna sería perfectísima.

Hay pruebas especiales para las otras tres conclusiones [31].

CONCLUSIÓN DECIMOCTAVA. *El primer efectivo es actualísimo porque virtualmente contiene toda actualidad posible. El primer fin es óptimo porque contiene virtualmente toda bondad posible. El primer eminente es perfectísimo porque contiene eminentemente toda perfección posible.*

Estas tres propiedades [el ser actualísimo, óptimo y perfectísimo] no pueden separarse, porque si una de ellas se diese en una naturaleza, y otra en otra, ninguna de éstas podría ser simplemente eminente. De donde se sigue que estas tres primacías parecen expresar tres atributos de la suma bondad, que necesariamente concurren, a saber,

Item de fine: Tunc nullus finis esset omnis alterius a se quietativus; cum hoc sit inintelligibile, sequitur ut prius.

Item: Alias nulla natura contineret perfectionem omnis alterius naturae virtualiter; cum igitur hoc sit inintelligibile sine contradictione, nulla esset perfectissima.

Ad tres alias conclusiones sunt probationes etiam speciales. Nam:

DUODEVIGESIMA CONCLUSIO. *Primum effectivum est actualissimum quia virtualiter continens omnem actualitatem possibilem. Primus finis est optimus, virtualiter continens omnem bonitatem possibilem. Primum eminens est perfectissimum, eminenter continens omnem perfectionem possibilem.*

Haec tria non possunt separari, quia si unum esset in una natura, aliud in alia, quod illorum simpliciter emineret non posset dari. Unde istae tres primitates videntur exprimere tres rationes summae bonitatis necessario concurrentes, quae sunt summa communicabilitas, summa amabilitas, et summa integritas sive

[31] Estas conclusiones versan sobre la identidad de la naturaleza a la que pertenece una primacía con la naturaleza a la que pertenece cualquiera de las otras primacías.

suma comunicabilidad, suma amabilidad y suma integridad o totalidad; pues lo bueno y lo perfecto son idénticos (libro V de la *Metafísica)* [32], y lo perfecto y lo total son idénticos (libro III de la *Física)* [33]. Por otra parte, es evidente que lo bueno es apetecible (libro I de la *Etica* [Nicomáquea] [34] y comunicativo (libro VI de la *Metafísica* de Avicena) [35]. Pues nada se comunica perfectamente sino lo que se comunica por liberalidad; y esto conviene verdaderamente al bien sumo, que no espera retribución alguna por su comunicación, lo que es propio del liberal (libro V de la obra citada de Avicena) [36].

CONCLUSIÓN DECIMONONA. *Una única naturaleza existente es primera respecto de toda otra en el triple orden mencionado, de suerte que toda otra naturaleza es triplemente posterior a ella.*

Algún protervo, aun admitiendo la conclusión decimoquinta, podría objetar que además de aquella naturaleza hay muchas otras, no ciertamente primeras de la misma manera, pero tampoco posteriores a ella en alguno de los órdenes predichos, o aunque posteriores en el orden de eminencia, o en los órdenes de eminencia y de fin, no en el de

totalitas; bonum enim et perfectum idem—V *Metaphysicae*—et perfectum et totum idem—III *Physicorum.* Patet autem de bono, quod est appetibile—I *Ethicorum*—et communicativum—per Avicennam VI *Metaphysicae.* Nihil enim perfecte communicat, nisi quod ex liberalitate communicat, quod vere convenit summo bono, quia ex communicatione non expectat aliquam retributionem, quod est proprium liberalis—per Avicennam ibidem capitulo V.

UNDEVIGESIMA CONCLUSIO. *Unica natura existens est prima in triplici ordine praedicto, respectu cuiuscumque alterius naturae, ita quod quaelibet alia est sic tripliciter posterior illa prima.*

Posset quis protervus tenendo decimamquintam dicere quod praeter illam sunt multae naturae, non quidem sic primae, sed nec posteriores illa Prima secundum aliquem ordinum praedictorum, aut non secundum quemlibet, sed tantum eminentiae, vel

[32] *Met.*, 1021b18-20.
[33] *Fís.*, 207a13-14.
[34] *Ética a Nicóm.*, 1094a3.
[35] *Met.*, 6, c.5,435.
[36] *Met.*, 6, c.5,424.

eficiencia, como, según le interpretan algunos, opinó Aristóteles de las Inteligencias posteriores a la Primera Causa, y tal vez de la materia prima. Aunque lo ya dicho bastaría para refutar esta objeción, conviene que la examinemos aquí directamente.

En primer lugar, esta objeción queda rechazada por la conclusión sexta. Si el ser intrínsecamente necesario pertenece a una naturaleza, y lo que no es posterior—esta negación incluye los tres órdenes—es un ser intrínsecamente necesario, síguese que sólo una única naturaleza no es posterior con ninguna especie de posterioridad. Por consiguiente, toda otra naturaleza es triplemente posterior. La segunda proposición de este argumento [lo que no es posterior es un ser intrínsecamente necesario] es evidente de las conclusiones tercera, novena y decimotercera de este capítulo tercero. Añádase a cada una la conclusión sexta de este mismo capítulo.

En segundo lugar, se prueba la conclusión respecto de cada orden en particular. Respecto del fin· Lo que no es fin ni está ordenado a un fin, es en vano. Pero en los seres nada es en vano. Luego toda naturaleza distinta del fin primero está ordenada a un fin, y, por lo tanto, está ordenada al fin primero, consta de la conclusión tercera del capítulo segundo.

Respecto de la eminencia: Lo que no es supremo ni excedido por otro, no posee ningún grado de ser. Es nada, por lo tanto. Luego todo lo que no es supremo es excedido

eminentiae et finis; non quidem efficientiae, sicut quidam dicunt Aristotelem sensisse de Intelligentiis post Primam, et fortassis de materia prima. Hoc licet posset refelli ex praedictis, tamen expedit explanari.

Primo quidem improbatur ex sexta; quia si necesse esse ex se uni naturae inest, quidquid autem non est posterius—et hoc negando in quocumque trium ordinum—est necesse esse ex se; ergo unica natura non est posterior qualibet posterioritate; igitur sic tripliciter quaelibet alia est posterior. Secunda propositio huius argumenti patet—ex tertia, nona et decimatertia huius tertii; adiunge cuilibet sextam huius.

Secundo probatur in speciali: Quod non est finis nec ad finem aliquem, est frustra; in entibus nihil est frustra; igitur quaelibet natura alia a Primo Fine est ad aliquem finem; et si ad aliquem, ergo ad Primum—ex tertia secundi.

Similiter de eminente. Quod non est Supremum nec excessum ab aliquo, nullum gradum habet; sic nihil est; igitur omne

por otro. Luego es excedido por el ser supremo, consta de la conclusión tercera del capítulo segundo.

Respecto de la eficiencia. Contra el protervo que la niega, se prueba la conclusión en relación a la eficiencia por los argumentos que la prueban en relación al fin y a la eminencia. Por el argumento del fin: Todo ser es o el fin primero o está ordenado al fin, como ha sido probado arriba. Luego o es el primer eficiente o un efecto, pues los miembros de esta disyunción [primer eficiente o efecto] son convertibles con los de la anterior [primer fin o "finido"] en relación a la posterioridad. Consta de las conclusiones cuarta y quinta del capítulo segundo.

Se prueba parejamente por la eminencia: Si todo ser es o el ser supremo o un ser excedido por el ser supremo, síguese que todo ser es o el primer eficiente o un efecto, pues también los miembros de estas disyunciones son convertibles, consta de las conclusiones penúltima y última del capítulo segundo y de la conclusión decimocuarta de este tercer capítulo. Añádase que es muy irracional el poner un ser que no tenga ningún orden, como se probó en la segunda razón de la conclusión sexta y en cierto modo en la prueba de la conclusión decimoséptima de este capítulo.

Verdaderamente, ¡oh Señor!, Tú hiciste todas las cosas ordenadas en sabiduría, para que todo entendimiento viera orden en ellas. Fue absurdo el que los filósofos sustrajeran algún ser del orden. Pero de esta proposición universal

quod non est Supremum est excessum ab aliquo; igitur a Supremo—ex tertia secundi.

Ex his ostenditur de efficientia, quae negatur: Quidlibet est Finis Primus vel finitum—iam supra; ergo est Primum Efficiens vel effectum, nam membra huius disiuncti convertuntur cum membris illius de posterioritate. Patet ex quarta et quinta secundi. De Primo patet ex proxima praecedente.

Similiter per eminentiam: Si quidlibet est Supremum vel excessum a Supremo, ergo Primum Efficiens vel effectum, quia et haec membra convertuntur—ex paenultima et ultima secundi et decimaquinta huius tertii. Positio etiam alicuius entis nullum ordinem habentis irrationalis est valde, sicut in secunda ratione ad sextam et in probatione decimae septimae huius aliqualiter est ostensum.

Vere, Domine, omnia in sapientia ordinata fecisti, ut cuilibet intellectui rationabile videatur quod omne ens est ordinatum. Unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo amovere. Ex hac autem unversali "omne ens est ordinatum" se-

"todo ser es ordenado" síguese que no todo ser es posterior ni todo ser anterior; en ambos casos, o un ser estaría ordenado a sí mismo, o se admitiría círculo en el orden. Hay, por consiguiente, algún ser anterior que no es posterior, que, por lo tanto, es primero, y algún ser posterior que no es primero. Pero no hay ser que no sea o anterior o posterior. Tú eres el único Primero y todo ser distinto de Ti te es posterior, como en la medida de mis fuerzas lo probé al discutir el triple orden.

CAPITULO IV

De la simplicidad, infinidad e intelectualidad del Primer Ser

¡Oh Señor, Dios nuestro! Quisiera con tu favor mostrar las perfecciones que, no lo dudo, se hallan en tu naturaleza, única y verdaderamente primera. Creo que Tú eres simple, infinito, sabio y dotado de voluntad. Para evitar círculo en la prueba, formularé primero algunas proposiciones referentes a la simplicidad, que pueden ser probadas; otras cuestiones relativas a ella las diferiré para su propio lugar. Sea, pues, la primera conclusión a probar en este capítulo la siguiente:

quitur quod non omne ens est posterius et non omne prius; quia utroque modo vel idem ad se ordinaretur, vel circulus in ordine poneretur. Est ergo aliquod ens prius non posterius, et ita primum; et aliquod posterius et non prius; nullum autem quin vel prius vel posterius. Tu es unicum Primum; et omne aliud a te posterius est te, sicut in triplici ordine, ut potui, declaravi.

CAPITULUM IV

De simplicitate et infinitate et intellectualitate Primi Entis.

Domine Deus noster, de tua natura unica, vere prima, vellem perfectiones quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere, si faveres. Credo te simplicem, infinitum, sapientem et volentem; et quia nollem uti circulo in probando, de simplicitate quaedam praemittam, quae possunt primo probari; alia de simplicitate usque ad suum locum, ubi probari possunt, differam. Est igitur huius quarti capituli haec prima conclusio ostendenda:

CONCLUSIÓN PRIMERA. *La naturaleza primera en sí es simple.*

Digo "en sí", porque me refiero sólo a la simplicidad esencial, que excluye absolutamente toda composición en la esencia.

Esta conclusión se prueba de la manera siguiente: La naturaleza primera no es causada, consta de la conclusión tercera del capítulo tercero. Por consiguiente, no tiene partes esenciales, o sea materia y forma. Tampoco posee perfecciones diversas, en algún modo realmente distintas, de las que pudieran abstraerse las nociones de género y diferencia. Esto se prueba por la primera prueba de la conclusión tercera del capítulo tercero: En efecto, o una de estas perfecciones haría al ser primariamente necesario, y la otra perfección no sería necesaria primariamente ni *per se*— y en tal caso, por estar esta perfección no-necesaria incluida esencialmente en el todo, el todo no sería un ser necesario—, o el todo sería primariamente necesario por ambas realidades—y en tal caso sería doblemente necesario y tendría primariamente dos seres, ninguno de los cuales incluiría esencialmente al otro—; parejamente, en tal caso las perfecciones o realidades no serían dos [sino una], pues si cada una diese primariamente un ser necesario, cada una sería la actualidad última y, por lo tanto, tales perfecciones no constituirían *un* ser o, de lo contrario, habría que decir que no se diferenciaban entre sí, que no eran dos [sino una; es decir, que la naturaleza primera es simple].

Corolario: La naturaleza primera no cae bajo género alguno. Consta claramente del argumento precedente. Se prueba también de la manera siguiente: la naturaleza que cae bajo un género es expresada totalmente por la definición, en la que el género y la diferencia no significan algo absolutamente idéntico; de lo contrario, sería repetición inútil. Pero en la naturaleza esencialmente simple todo es absolutamente idéntico. [Luego la naturaleza primera no cae bajo género.]

Se objetará: Si un ser sólo puede ser necesario en virtud de una de las realidades existentes en él—en cuyo caso la otra realidad no sería necesaria, pues de lo contrario el ser sería doblemente necesario—, síguese que en un ser necesario no pueden darse realidades que son distintas según sus nociones formales. Luego tampoco cabe poner esencia y relación en la persona divina. Como este consiguiente es falso, es igualmente falsa la primera prueba. Parejamente, se arguye contra la segunda prueba, que dice o que cada una de las realidades sería actualidad última, o que alguna de ellas no es necesaria.

Respondo: Tratándose de cualesquiera entidades que se distinguen por sus nociones formales (es decir, como acto y potencia en caso de ser compatibles, o como dos entidades aptas para actuar un mismo ser), si una de ellas es

PRIMA CONCLUSIO. *Prima Natura in se est simplex.*

In se, dixi, quia tantum de simplicitate essentiali intelligo hic, quae excludit omnem compositionem in essentia absolute.

Hoc probatur sic: Prima Natura non est causata—ex tertia tertii; igitur non habens partes essentiales, materiam et formam. Item: Nec diversas perfectiones, qualitercumque in re distinctas, habet, ex quibus sumi possit ratio generis et differentiae. Probatur ex prima probatione sextae tertii; quia, vel altera illarum secundum propriam rationem esset qua totum esset primo necesse esse, et reliqua nec primo nec per se—et tunc, cum reliqua essentialiter includatur in toto, totum non erit necesse esse, quia includit non necessarium formaliter; aut si utraque realitate esset totum primo necesse esse, esset bis necesse esse et haberet duo esse primo, quorum neutrum essentialiter includeret alterum. Similiter, utraque esset non utraque, quia non esset unum ex eis, si utraque primo dat necesse esse. Utraque enim erit actualitas ultima, et ita vel nihil idem ex eis vel nulla differentia earum, et ita non utraque.

Corollarium: Prima Natura non est in genere. Patet ex ista. Probatur etiam quia natura in genere tota exprimitur per definitionem, ubi non importatur idem omnino per genus et differentiam, propter negationem; oppositum in sic simplici invenitur.

Hic instatur: Si duorum existentium in eodem, altero tantum potest ipsum esse necessarium, et ita reliquum non necessarium —alias esset bis necesse esse—sequitur quod nulla distincta secundum formales rationes possent poni esse in necesse esse; ergo nec in Persona Divina essentia et relatio. Consequens falsum; ideo probatio prima peccat. Similiter arguitur contra secundam: quia utraque eorum esset actualitas ultima, vel alterum non necessarium.

Respondeo: Quaecumque secundum rationes formales distinguuntur, scilicet ut actus et potentia, si sint componibilia, vel ut duo nata actuare idem—tunc si unum est infinitum, pot-

infinita, puede incluir por identidad la otra, y de hecho la incluye: De lo contrario, el infinito podría entrar en composición, lo que es rechazado por la conclusión novena de este capítulo. Pero si una de ellas es finita, no incluye por identidad la que es primariamente diversa en su noción formal; tal entidad finita es perfectible por la segunda o puede entrar en composición con ella. Luego si se afirma que el ser necesario tiene dos realidades, y que ninguna de ellas contiene por identidad a la otra—lo cual se requiere para la composición—, síguese que una de las realidades no sería formalmente ni por identidad un ser necesario, o que el todo será doblemente necesario. Ambas pruebas son, pues, válidas.

La objeción basada en la persona divina es inválida. Las dos realidades, esencia y relación, no constituyen en ella una composición; por ser infinita la una, es la otra por identidad.

Si insistes: "Análogamente digo de nuestro caso que en un ser necesario hay composición y dos realidades, pero que una de éstas es infinita", te contradices doblemente. En primer lugar, el infinito no puede entrar en composición con otra realidad, pues la parte es menor que el todo. En segundo lugar, si pones composición, ninguna de las realidades es la otra por identidad. Ambas pruebas son, pues, válidas.

est includere per identitatem aliud, imo includit; alias infinitum esset componibile, quod improbatur conclusione nona huius. Si autem sit finitum, non includit per identitatem illud quod est primo diversum secundum suam formalem rationem, quia finitum tale est perfectibile illo vel componibile cum illo. Ergo ponendo necesse esse habere duas realitates, quarum neutra per identitatem contineat aliam—quod requiritur ad compositionem—sequitur quod altera non erit necesse esse, nec formaliter nec per identitatem, vel totum erit bis necesse esse; et ita tenet probatio utraque.

Instantiae de Persona Divina nullae sunt, quia illae duae realitates non faciunt compositionem; sed una est alia per identitatem quia una est infinita.

Quod si obiicias: Ita dicam in proposito quod est compositio et duae realitates in necesse esse, sed altera est infinita —contradicis tibi dupliciter: primo, quia infinitum est incomponibile ut pars alteri realitati, quia pars minor toto; secundo, quia si ponis compositionem, neutra realitas est alia per identitatem, et tunc currit probatio utraque.

CONCLUSIÓN SEGUNDA. *Todo lo que es intrínseco a la naturaleza suma, es sumo.*

Prueba: Como se sigue de la conclusión anterior, todo lo que es intrínseco a la naturaleza suma, le es absolutamente idéntico por razón de su simplicidad. Por consiguiente, siendo ella suma, todo lo intrínseco a ella es sumo en su ser. Si pudiera concebirse que algo intrínseco a la naturaleza suma pudiera ser excedido en entidad, podría igualmente concebirse que la misma naturaleza suma fuese excedida, pues su entidad es idéntica a la entidad de lo que le es intrínseco.

CONCLUSIÓN TERCERA. *Toda perfección simple y en sumo grado pertenece necesariamente a la naturaleza suma.*

Se llama perfección simple la que en cualquier ser es mejor que su negación. Al parecer, esta descripción carece de valor, pues, si se la entiende, como suena, de la afirmación y de la negación, como son en sí, no es cierto que siempre la afirmación sea mejor que su negación; sólo es mejor en sí y en el ser en que puede darse. Mas si se entiende no solamente en sí y respecto al ser en que pudiera darse, sino respecto a todo ser simplemente, entonces es falsa. La sabiduría no es mejor que su negación en el perro, porque no hay en éste bondad alguna a la que la sabiduría

SECUNDA CONCLUSIO. *Quidquid est intrinsecum Summae Naturae, est summe tale.*

Probatur: quia—ex proxima—est idem omnino illi naturae propter simplicitatem; ergo sicut illa natura est summe natura, ita illud est summe tale quia idem est; alias, si posset intelligi excedi secundum suam entitatem, ergo et natura posset intelligi excedi secundum suam entitatem, quae eadem est entitati illius.

TERTIA CONCLUSIO. *Omnis perfectio simpliciter, et in summo, inest necessario Naturae Summae.*

Perfectio simpliciter dicitur, quae in quolibet est melius ipsum, quam non ipsum. Haec descriptio videtur nulla, quia si intelligitur de affirmatione et negatione, ut est in se, affirmatio non est melior sua negatione—in se et in quolibet si in eo posset esse; si autem intelligitur non in se tantum et in quolibet si posset inesse, sed in quolibet simpliciter, falsum est. Non

contradiga [para que una cosa sea *mejor*, la contraria debe ser buena].

Respondo: La descripción es clásica [37]. Las palabras "mejor que lo que es no-ella", quieren decir que la perfección simple es mejor que cualquier entidad que es incompatible con ella e incluye "lo que es no-ella". En este sentido, digo, es mejor "en cualquier ser"—no para cualquier ser, sino "en cualquier ser"—, porque es mejor que su incompatible, que la impide existir.

Dígase, pues, brevemente: La perfección simple es la que simple y absolutamente es mejor que cualquier entidad (o perfección) incompatible con ella. En este sentido debe explicarse aquello de que "en cualquier ser ella es mejor que su negación", es decir, en cualquier ser que no es ella. Por lo demás, no me preocupo de dicha descripción. Acepto la dada al principio de este párrafo, que es clara. La incompatibilidad de que ella habla ha de entenderse según predicación denominativa, pues así se la entiende comúnmente.

Prueba de la tercera conclusión así entendida: Una perfección simple tiene respecto de todo lo que es incompatible con ella un orden de nobleza, no de algo excedido —por descripción—, sino de algo eminente. Por consiguiente, una perfección simple o es incompatible con la natu-

melior est in cane sapientia, quia nihil est bonitas in illo cui contradicit.

Respondeo: Famosa est descriptio. Exponatur sic: "melius quam non ipsum." id est, quam quodcumque positivum incompossibile in quo includitur "non ipsum". Est, inquam, sic melius "in quolibet"—non cuilibet, sed "in quolibet"—quantum esset ex se; quia melius est suo incompossibili, propter quod non potest inesse.

Breviter igitur dicatur: Perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque incompossibili; et ita exponatur illud "in quolibet quam non ipsum", hoc est, quodlibet quod non est ipsum. Alias de illa descriptione non curo; accipio primam, quae plana est. Et debet intelligi de incompossibilitate secundum praedicationem denominativam, quia ita fit communiter sermo.

Probo tertiam conclusionem sic intellectam: Perfectio simpliciter ad omnem incompossibilem aliquem habet ordinem secundum nobilitatem, non excessi—per descriptionem—sed emi-

[37] S. ANSELMO, *Monologium*, c.15 (PL 158,162-3).

raleza suprema—y, por lo tanto, la excede—, o es compatible con ella—y por lo mismo puede existir en ella hasta en grado sumo, pues la perfección simple es sumamente compatible si al ser en que existe no repugna el grado sumo—. Ahora bien, la perfección simple no existe en la naturaleza primera como un accidente contingente. Luego existe o como idéntico a ella o, al menos, como un atributo propio. Queda así probado lo que era de probar [es decir, que la perfección simple existe necesariamente en la naturaleza primera].

Que no existe en ella contingentemente, como accidente en sentido propio [en cuanto opuesto a propiedad], lo pruebo: Tratándose de toda perfección a la que no repugna la necesidad, el ser que la posee necesariamente la posee más perfectamente que el que la posee contingentemente. A la perfección pura no repugna la necesidad, de lo contrario alguna entidad incompatible con ella, es decir, la que es o puede ser necesaria, la excedería. Pero ningún ser puede poseer una perfección pura más perfectamente que la naturaleza primera, consta de la conclusión segunda de este capítulo. Luego la naturaleza primera la posee necesariamente.

Antes de la infinidad y de la simplicidad del Primer Principio trato de su entendimiento y de su voluntad, pues las presupongo en conclusiones ulteriores.

La primera conclusión es ésta:

nentis; igitur vel est Naturae Supremae incompossibilis et ita excedit eam, vel compossibilis et ita potest illi inesse, et etiam in summo, quia sic est sibi compossibilis, si est alicui compossibilis. Inest sibi sicut est sibi compossibilis. Non autem inest ut accidens contingens: igitur vel ut idem vel ut propria passio saltem; habetur propositum, quod necessario inest.

Quod autem non ut accidens per accidens contingenter insit, probo: quia in omni perfectione cui non repugnat necessitas, perfectius habet illam quod habet necessario quam quod contingenter. Perfectioni simpliciter non repugnat necessitas quia tunc aliqua incompossibilis sibi excederet eam ut illa quae est necessaria vel potest esse. Nihil autem potest perfectius habere perfectionem simpliciter quam prima natura—ex secunda huius; ergo, etc.

Infinitati et caeteris de simplicitate ponendis, praemitto de intellectu et voluntate, quia inferius supponentur. Prima conclusio talis est:

CONCLUSIÓN CUARTA. *El primer eficiente es inteligente y dotado de voluntad.*

Prueba: El primer eficiente es agente *per se*, pues la causa *per se* es anterior a toda causa *per accidens*, como se dice en el libro II de la *Física*[38]. Ahora bien, todo agente *per se* obra por un fin; lo que permite argüir doblemente:

Primero: Todo agente natural considerado como tal, y suponiendo que fuese independiente, actuaría necesariamente y de idéntica manera, aunque no actuase por un fin. Por consiguiente, si sólo actúa por un fin, ello se debe a que depende de un agente que ama el fin [es decir, de un agente dotado de inteligencia y voluntad].

Segundo: Si el primer eficiente obra por un fin, síguese que es movido por éste, por el fin, en cuanto amado por un acto de la voluntad, y aparece lo propuesto, o en cuanto amado sólo naturalmente. La segunda hipótesis [es decir, que el fin, en cuanto amado sólo naturalmente, mueve al primer eficiente] es falsa, porque el primer eficiente no ama naturalmente un fin distinto de sí, como lo grave ama el centro de la tierra y la materia ama la forma; de lo contrario, por estar inclinado al fin, estaría en algún modo ordenado a él. Si se dice que sólo naturalmente ama el fin, que es él mismo, ello sólo significa que él es él, no salva una doble razón de causa en él.

QUARTA CONCLUSIO. *Primum Efficiens est intelligens et volens.*

Ista probatur: Primum est per se agens, quia omni causa per accidens, prior est aliqua per se—II *Physicorum;* agens per se omne agit propter finem.

Ex hoc arguitur dupliciter. Primo sic: Omne naturale agens, praecise consideratum, ex necessitate et aeque ageret, si ad nullum finem ageret, si esset independenter agens; ergo si non agit nisi propter finem, hoc est quia dependet ab agente amante finem; quare, etc.

Secundo arguitur sic: Si Primum agit propter finem, aut ergo finis ille movet Primum Efficiens ut amatus actu voluntatis, et patet propositum, aut ut naturaliter tantum amatus. Hoc falsum, quia non naturaliter amat finem alium a se, ut grave centrum et materia formam; tunc esset aliquo modo ad finem, quia inclinatus ad illum. Si tantum naturaliter amat finem, qui est ipse, hoc nihil est nisi ipsum esse ipsum: hoc non est salvare duplicem rationem causae in ipso.

[38] *Fís.*, 198a7-9.

Segunda prueba: El primer eficiente dirige su efecto al fin. Luego lo dirige o naturalmente o por el amor del fin. No del primer modo [es decir, naturalmente], porque el ser que no conoce sólo dirige en virtud de algún otro ser que conoce—la primera ordenación es propia del sabio[39]—, y el primer eficiente no dirige, como tampoco causa, en virtud de otro.

Tercera prueba: Algún ser es causado contingentemente. Luego la primera causa causa contingentemente. Luego causa queriendo. Prueba de la primera consecuencia: Toda causa segunda actúa en cuanto es movida por la primera. Luego si la primera moviese necesariamente, toda causa segunda sería movida necesariamente, y todo efecto sería causado necesariamente. Prueba de la segunda consecuencia: Sólo la voluntad o algo que acompaña a ella es principio de actuación contingente; toda otra causa obra por necesidad de naturaleza y no contingentemente.

Contra la primera consecuencia se objeta: Nuestro querer puede causar algo contingentemente. Se objeta también: El Filósofo[40] concedió el antecedente, pero negó el consiguiente respecto del querer de Dios atribuyendo la contingencia a los seres o causas inferiores: El movimiento, dice él, que en cuanto uniforme es causado necesariamente, en

Item: Primum Efficiens dirigit effectum suum ad finem; ergo vel naturaliter vel amando illum; non primo modo, quia non cognoscens nihil dirigit nisi in virtute cognoscentis; sapientis enim est prima ordinatio; Primum in nullius virtute dirigit, sicut nec causat.

Item tertio sic: Aliquid causatur contingenter; ergo Prima Causa contingenter causat; igitur volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a Prima; ergo si Prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur. Probatio secundae consequentiae: Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter.

Obiicitur contra primam consequentiam quia nostrum velle posset adhuc contingenter aliquid causare. Item: Philosophus concessit antecedens et negavit consequens intelligendo de velle Dei, ponendo contingentiam in inferioribus ex motu, qui neces-

[39] Cf. ARISTÓT., *Met.*, 982a19.
[40] ARISTÓT., *Fís.*, 259b32-260a19; *Sobre el Cielo*, 286a34-286b9; *Sobre la Gener.*, 336a23-337a33; *Met.*, 1072a9-23.

cuanto diforme—lo que se debe a sus partes, a los seres inferiores—es contingente.

Contra la segunda consecuencia se objeta: Algunas cosas que son movidas pueden ser impedidas en su movimiento, y así puede acaecer contingentemente lo opuesto [a su movimiento].

Respuesta a la primera objeción: Si hay un primer eficiente respecto de nuestra voluntad, ha de decirse de ella lo que decimos de los demás efectos. Pues sea que el primer eficiente mueva inmediata y necesariamente nuestra voluntad, sea que mueva inmediatamente otro ser, lo que es movido necesariamente mueve también necesariamente, porque mueve por ser movido; y, en última instancia, un eficiente próximo moverá necesariamente nuestra voluntad, y ésta querrá necesariamente. Síguese, además, algo imposible y es que causa necesariamente cuanto causa voluntariamente.

Respuesta a la segunda objeción: No llamo aquí contingente a lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto pudiera ser causado al ser él causado. Por eso dije "algo es causado contingentemente", no "algo es contingente". Ahora digo que el Filósofo no pudo negar la consecuencia basándose en el movimiento, una vez aceptado el antecedente. Si todo el movimiento proviene necesariamente de su causa, todas sus partes son también causadas necesariamente, de suerte que no podría producirse

sario causatur inquantum uniformis, sed difformitas sequitur ex partibus eius, et ita contingentia.

Contra secundam: Aliqua mota possunt impediri et ita oppositum contingenter evenire.

Ad primum: Si est Primum Efficiens respectu voluntatis nostrae, idem sequitur de ipsa quod et de aliis; quia, sive immediate necessario moveat eam, sive aliud immediate, et illud necessario motum necessario moveat, quia movet ex hoc quod movetur. Tandem proximum necessario movebit voluntatem; et ita necessario volet et erit volens necessario. Sequitur ulterius impossibile, quod necessario causat quod volendo causat.

Ad secundum: Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit. Ideo dixi: "Aliquid contingenter causatur", non: "Aliquid est contingens". Modo dico quod Philosophus non potuit consequentiam negare salvando antecedens per motum; quia si ille motus totus necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, hoc est,

lo opuesto. Además, en este caso, lo que es causado por cualquier parte del movimiento, lo es necesariamente, es decir, inevitablemente. Luego o nada se hace contingentemente, es decir, evitablemente, o el primer eficiente de tal manera causa, incluso inmediatamente, que pudiera no causar.

Respuesta a la tercera objeción: Si otra causa puede impedir la causa actuante, lo puede en virtud de una causa superior, y así sucesivamente, hasta llegar, por último, a la causa primera. Si ésta mueve necesariamente una causa inmediata a sí, habrá necesidad en todo el orden de causas hasta la que impide. Luego ésta impedirá necesariamente. Luego, en tal caso, ninguna causa podrá causar su efecto contingentemente.

Cuarta prueba: El mal existe en los seres. Luego el primer eficiente causa contingentemente y, por lo tanto, queriendo. Prueba de la consecuencia: Lo que actúa por necesidad de naturaleza, actúa según todo su poder, y, por lo tanto, produce toda la perfección que es capaz de producir. Luego si el primer eficiente y, según se dedujo, todo otro agente, obrara necesariamente, se seguiría que todo el orden de causas causaría en este universo todo lo que pudiera. Y este universo no carecería de ninguna perfección de que es capaz, y no habría en él mal alguno. Es-

inevitabiliter, ita quod oppositum tunc non posset causari. Et ulterius: Quod causatur per quamcumque partem motus, necessario tunc causatur, id est, inevitabiliter. Vel igitur nihil fit contingenter, id est, evitabiliter, vel Primum sic causat, etiam immediate, quod posset non causare.

Ad tertium: Si alia causa potest impedire istam, nunc potest virtute superioris causae impedire, et sic usque ad primam; quae si immediatam causam sibi necessario movet, in toto ordine usque ad istam impedientem erit necessitas; igitur necessario impediet; igitur tunc non posset alia causa causare contingenter causatum.

Quarto probatur conclusio: Aliquod malum est in entibus; igitur Primum contingenter causat; et tunc ut prius. Probatio consequentiae: Agens ex necessitate naturae agit secundum ultimum potentiae, et ita ad omnem perfectionem possibilem produci ab ipso; igitur si Primum agit necessario et per consequens omne aliud agens—ut iam deductum est—sequitur quod totus ordo causarum causabit in isto quidquid est possibile eius causare in isto; igitur nulla perfectione caret, quae potest ab omnibus causis agentibus induci in ipso; igitur nulla caret, quam

tas consecuencias son evidentes, pues toda perfección receptible por el universo es causable por alguna o por todas las causas ordenadas. La última consecuencia [no habría mal alguno en él] aparece evidente de la definición del mal, y la prueba es concluyente, tanto si se toma del pecado en las costumbres como en la naturaleza.

Objetarás: "La materia no obedece". Esta objeción es inoperante. Un agente poderoso vencería su desobediencia.

Prueba quinta: Un ser vivo es mejor que el que carece de vida. Y entre los seres vivos el inteligente es mejor que el que no lo es.

Algunos intentan probar esta conclusión cuarta por una sexta razón, basada en la conclusión tercera ya probada: El entender, el querer, la sabiduría, el amor, dicen, son perfecciones puras, lo que dan por evidente.

Sin embargo, no se ve por qué el entender, querer, etcétera, han de ser perfecciones puras y no lo sea la naturaleza del primer ángel. Si se toma la sabiduría denominativamente, es mejor que todo otro denominativo incompatible con ella, pero no ha sido probado que el primer eficiente es sabio. Hay aquí petición de principio. Sólo puede concluirse que el sabio es mejor que el no sabio prescindiendo del primer eficiente. El primer ángel es también mejor que todo ente tomado denominativamente, incompatible

potest recipere; igitur non est in ipso aliqua malitia. Consequentiae sunt planae: quia omnis perfectio receptibilis in isto est causabilis ab aliquo vel ab omnibus causis ordinatis. Ultima patet ex ratione mali, et concludit probatio ita de vitio in moribus sicut de peccato in natura.

Dices: "Materia non oboedit." Nihil est; agens potens vinceret inoboedientiam.

Haec conclusio quinto probatur, quia omni non vivo vivum est melius, et inter viva omni non intelligente intellectivum est melius.

Hanc conclusionem probant aliqui sexta via ex tertia praeostensa; quia intelligere, velle, sapientia, amor, sunt perfectiones simpliciter, quod supponunt quasi manifestum.

Sed non videtur unde istae magis possunt concludi esse perfectiones simpliciter quam natura primi angeli. Si enim accipias sapientiam denominative, est melior omni denominativo incompossibili, et non probasti quod Primum est sapiens. Dico quod petis. Tantum potest habere quod sapiens est melior non sapiente, excluso Primo. Isto modo primus angelus est melior omni ente denominative sumpto incompossibili sibi, praeter

con él, excepto Dios. Mas la esencia del primer ángel en abstracto puede ser simplemente mejor que la sabiduría.

Objetarás: "[La esencia del primer ángel] repugna a muchos seres. Por lo tanto, no es denominativamente mejor que su opuesto para todo ser". Respondo: Tampoco la sabiduría es mejor denominativamente para todo ser; repugna a muchos seres.

Insistirás: "La sabiduría sería mejor para todos los seres si pudiera darse en todos; sería mejor para un perro que fuese sabio". Respondo: En tal caso, por igual razón sería mejor para el primer ángel que pudiera ser perro, y para el perro que pudiera ser el primer ángel.

Volverás a insistir: "Eso destruiría la naturaleza del perro; por lo tanto, no sería bueno para el perro". Respondo: La sabiduría destruiría también la naturaleza del perro. No hay diferencia entre ambos casos, excepto que la naturaleza del ángel destruye la del perro en el género de substancia, y la sabiduría la destruye como entidad de otro género: La sabiduría es incompatible con el perro, porque requiere por sujeto una substancia que repugna al perro; y el ser al que repugna primariamente una substancia, repugna también *per se*, aunque no primariamente, un atributo de tal substancia.

La manera vulgar de hablar de la perfección pura es frecuentemente defectuosa. Además, la intelectualidad parece significar el grado supremo de un género determinado,

Deum; imo essentia primi angeli in abstracto potest esse melior simpliciter sapientia.

Dices: "Repugnat multis; ideo non cuilibet est melius denominative quam oppositum". Respondeo quod nec sapientia est melius cuilibet denominative; repugnat multis.

Dices: "Imo esset cuilibet, si posset inesse, quia cani esset melius, si canis esset sapiens". Respondeo: Ita de primo angelo, si posset esse canis, esset melior, et cani esset melius, si posset esse primus angelus.

Dices: "Imo illud destruit naturam canis; igitur non est bonum cani". Respondeo: Ita sapiens destruit eius naturam. Non est differentia, nisi quod angelus destruit ut natura eiusdem generis, sapiens ut alterius; incompossibilis tamen, quia determinans sibi pro subiecto naturam eiusdem generis incompossibilem; et cui repugnat primo subiectum, eidem per se, licet non primo, passio subiecti repugnat.

Vulgaris sermo de perfectione simpliciter saepe vacillat. Item: Intellectuale videtur dicere gradum supremum determinati

es decir, de la substancia. ¿De dónde se concluirá, por consiguiente, que es una perfección simple? El problema varía tratándose de las propiedades del ser; éstas siguen a todo ser o como atributos comunes o como atributos disyuntivos.

Si algún protervo dijese que todo denominativo primero de cualquier género generalísimo es una perfección simple, ¿cómo podrías refutarlo? Pues diría que todo primer denominativo de tal índole es mejor que los denominativos incompatibles con él, pues éstos no son sino denominativos de su género, a los que él excede; y en relación a los sujetos denominativos, en cuanto denominados, habría que decir lo mismo; pues si [tal denominativo primero] determina una substancia, determina lo que es nobilísimo para sí, y si no [determina la substancia], al menos todo sujeto, en cuanto es denominado por él, es mejor que cualquier otro, en cuanto es denominado por otro denominativo, incompatible con aquél.

CONCLUSIÓN QUINTA. *El primero causa contingentemente todo lo que causa.*

Prueba: Lo que el primero causa inmediatamente lo causa contingentemente, consta de la prueba tercera de la conclusión cuarta precedente. Luego causa contingente-

generis, ut substantiae. Unde igitur concludetur quod est perfectio simpliciter? De passionibus entis in communi secus est, quia consequuntur omne ens, vel passio communis, vel alterum disiunctorum.

Si protervus diceret quod omne denominativum primum cuiuslibet generis generalissimi est perfectio simpliciter, unde improbares? Diceret enim quodlibet tale esse melius quocumque incompossibili sibi, si intelligitur denominative, quia incompossibila sibi non sunt nisi denominativa sui generis, quae omnia illud excellit; si intelligatur de substantiis denominatis, inquantum denominata, similiter diceretur. Quod si substantia determinatur, istud determinat sibi nobilissimum. Si non, saltem subiectum quodlibet, inquantum denominatur isto, est melius quolibet, inquantum denominatur alio sibi incompossibili.

QUINTA CONCLUSIO. *Primum causans quidquid causat, contingenter causat.*

Probatur, quia quod immediate causat, contingenter causat —ex tertia probatione quartae praemissae—igitur et quidlibet,

mente todo efecto, pues lo contingente no precede naturalmente a lo necesario, ni lo necesario depende de lo contingente.

Otra prueba basada en la volición del fin: Nada es querido necesariamente sino aquello sin lo cual no subsiste lo que es querido como fin. Dios se ama a sí mismo como fin, y todo lo que ama de sí mismo como fin puede subsistir, aunque no exista nada fuera de él, pues lo que es intrínsecamente necesario no depende de nada. Luego no quiere necesariamente ni tampoco causa necesariamente ninguna otra cosa.

Se objeta contra esta prueba: El querer otra cosa es idéntico con el Primer Principio. Luego el querer otra cosa es en Él necesario, no contingente.

Se objeta también: Supuesta la validez de la prueba tercera de la conclusión anterior, en la que ésta se basa, síguese que no se da contingencia en la causación de ninguna causa segunda, si no se da contingencia en el querer del Principio Primero. Porque así como la necesidad en el querer del Primer Principio incluye la necesidad en el causar de todo otro ser, así su determinación en el querer incluiría la determinación en el causar de todo otro ser. Pero la determinación en el querer del Primer Principio es eterna. Luego toda causa segunda está determinada antes de que actúe, y no está en su poder el determinarse a lo opuesto.

quia contingens non praecedit naturaliter necessarium, nec necessarium dependet a contingente.

Item ex volitione finis. Non necessario est aliquid volitum nisi illud sine quo non stat illud quod est volitum circa finem. Deus amat se ut finem; et quidquid circa se ut finem amat, stare potest, si nihil aliud ab ipso sit, quia necessarium ex se a nullo dependet; igitur ex volitione nihil aliud necessario vult; igitur nec causat necessario.

Contra: Velle aliud est idem Primo; igitur necesse esse: igitur non contingens.

Item: Si tertia probatio praemissae, cui ista innititur, bene tenet, ergo nulla est contingentia cuiuscumque causae secundae in causando nisi contingentia Primi in volendo; quia sicut necessitas Primi in volendo concludit necessitatem cuiuscumque alterius in causando, ita determinatio eius in volendo concluderet determinationem cuiuscumque alterius in causando; sed determinatio eius in volendo est aeterna; igitur quaecumque causa secunda priusquam agat est determinata, ita quod non est in potestate eius determinari ad oppositum.

Ulterior explicación de esta objeción: Si está en el poder de la causa segunda el determinarse a lo opuesto, síguese que con la determinación en el querer de la causa primera coexiste la indeterminación en el causar de la causa segunda, porque no está en el poder de ésta el hacer la causa primera indeterminada. Ahora bien, si con la determinación de la primera causa coexiste la indeterminación de la segunda, parece que con la necesidad de la primera causa podría coexistir la posibilidad o contingencia de la segunda. Por consiguiente, o la tercera prueba carece de valor, o nuestra voluntad no parece ser libre respecto de actos opuestos.

Objeción tercera: Si la primera causa, en sí determinada, determina a los demás seres, ¿cómo se explica el caso de nuestra voluntad pecadora? ¿Cómo puede una causa segunda mover a algo, a cuyo opuesto movería, en caso de mover, la causa primera?

Objeción cuarta: Todo actuar será contingente, porque depende de la eficiencia del Primer Principio, que es contingente.

Estos problemas son difíciles. Su plena y clara solución requiere muchas exposiciones y explicaciones. Búsquelas en la cuestión de la ciencia de Dios de los futuros contingentes, que discutí en otra parte.

Hoc ulterius declaratur; quia si in potestate huius est determinare se ad oppositum, igitur cum determinatione Primae Causae in volendo stat istius indeterminatio in causando, quia non est in potestate eius facere Primam Causam indeterminatam; et si cum determinatione Primae stat indeterminatio huius, ita videtur quod cum necessitate eius staret possibilitas et non necessitas istius. Vel igitur tertia probatio nihil valet, vel voluntas nostra non videtur esse libera ex se ad opposita.

Item: Si Prima determinata determinat, quomodo potest aliqua causa secunda movere ad aliquid, aliquo modo, ad cuius oppositum prima moveret si moveret, sicut est de voluntate nostra peccante?

Item quarto: Omne efficere erit contingens, quia dependet ab efficientia Primi, quae est contingens.

Ista sunt difficilia, quorum plena et plana solutio multa narrari et declarari requirit. Quaerantur in quaestione quam de scientia Dei respectu futurorum contingentium disputavi.

CONCLUSIÓN SEXTA. *El acto de amarse a sí es idéntico a la naturaleza primera.*

Prueba: La causalidad y causación de la causa final es simplemente primera, consta de la conclusión cuarta del capítulo segundo. Por lo tanto, la causalidad del primer fin y su causación es totalmente incausable con cualquier tipo de causación en cualquier género de causa. Ahora bien, la causalidad del primer fin consiste en "mover, en cuanto amado, al primer eficiente", lo que es idéntico a decir que "el primer eficiente ama el primer fin"—el decir que "el objeto es amado por la voluntad" es lo mismo que decir que "la voluntad ama el objeto"—. Luego el acto por el que el primer eficiente ama el primer fin es totalmente incausable; y, por lo tanto, es intrínsecamente necesario, consta de la conclusión quinta del capítulo tercero. Luego tal acto será idéntico a la naturaleza primera, consta de la conclusión sexta del mismo capítulo. Esta deducción es evidente de la conclusión decimoquinta del capítulo tercero.

Otra manera de deducir esta conclusión, que en última instancia se reduce a la deducción anterior: Si el acto por el que el Primer Principio se ama a sí mismo es distinto de la naturaleza primera, síguese que es causable (conclusión decimonona del capítulo tercero). Por tanto, es efectible (conclusión quinta del capítulo segundo), y efectible por algún ser que es agente *per se* (prueba de la conclu-

SEXTA CONCLUSIO. *Primam Naturam amare se est idem Naturae Primae.*

Hanc probo sic: Causalitas et causatio causae finalis est simpliciter prima—ex quarta secundi; et ideo causalitas Primi Finis, et eius causatio, est penitus incausabilis secundum quamcumque causationem in quocumque genere causae. Causalitas autem Primi Finis est: "movere Primum Efficiens ut amatum", quod est idem isti: "Primum Efficiens amare Primum Finem". Nihil aliud est: "obiectum amari a voluntate", nisi: "voluntatem amare obiectum". Igitur: "Primum Efficiens amare Primum Finem" est penitus incausabile, et ita ex se necesse esse—ex quinta tertii; et ita erit idem Naturae Primae—ex sexta eiusdem; et deductio patet in decimaquinta tertii.

Deducitur aliter, et in idem redit. Si "Primum amare se" est aliud a Prima Natura, igitur est causabile—ex decimanona tertii; igitur effectibile—ex quinta secundi; ergo ab aliquo per se efficiente—ex probatione quartae huius; ergo ab amante finem—ibidem. Igitur "Primum amare se" esset causatum ex aliquo

sión cuarta de este capítulo), y por algún ser que ama el fin (la misma prueba). Por consiguiente, el acto por el que el Primer Principio se ama a sí mismo, sería causado por algún acto de amor previamente causado del fin, lo que es imposible. Aristóteles muestra esto respecto del acto de entender en el libro XII de la *Metafísica*[41]: Si el entender no fuera idéntico con la naturaleza del Primer Principio, dice, éste no sería la substancia óptima, pues su nobleza radica en el acto de entender. Además, según el mismo Aristóteles, el continuar entendiendo le sería laborioso: no siendo [el Primer Principio] el acto de entender, sino estando en potencia a él, la actuación de esta potencia le sería trabajosa.

Estas razones pueden explayarse. Explayación de la primera: Como la perfección última de todo ser en acto primero, máxime si es un ser activo, no sólo factivo[42], consiste en el acto segundo por el que se une a lo óptimo, y como todo ser intelectual es activo y la naturaleza primera es intelectual (consta de la primera parte de la conclusión cuarta), síguese que la última perfección de esta naturaleza primera consiste en el acto segundo. Si no se identificara con este acto segundo no sería óptima, su perfección derivaría de algo distinto de ella.

Explayación de la segunda razón: La potencia meramente receptiva es una potencia de contradicción[43]. Luego [implica labor].

amore finis, priore isto causato, quod est impossibile. Hoc Aristoteles ostendit XII *Metaphysicae* de intelligere; alias Primum non erit optima substantia, quia per intelligere est honorabile; alias laboriosa erit continuatio, quia si non sit illud sed in potentia contradictionis ad illud, ad illam sequitur labor, secundum ipsum.

Istae rationes possunt declarari. Prima: quia, cum omnis entis in actu primo ultima perfectio sit in actu secundo quo coniungitur optimo, maxime si sit activum, non tantum factivum—omne autem intellectuale est activum, et Prima Natura est intellectualis, ex prima—sequitur quod eius ultima perfectio est in actu secundo. Igitur si ille non est eius substantia, non est eius substantia optima, quia aliud est suum optimum.

Secunda: quia potentia, solummodo receptiva, est contradictionis; igitur.

[41] *Met.*, 1074b15-29.
[42] Cf. Aristót, *Etica a Nicóm.*, 1140a1-6; *Met.*, 1050a21-1050b1.
[43] Aristót., *Met.* 1074b28-29.

Sin embargo, esta segunda razón no es, según Aristóteles, demostración, sino sólo argumento probable. Por eso comienza diciendo: "Es razonable..."[44], etc.

Se ha intentado probar la conclusión propuesta de otra manera, es decir, por la identidad de la potencia y el objeto entre sí, de la que se deduce la identidad del acto con ellos[45]. Esta consecuencia no vale. Un ejemplo: El ángel se conoce y se ama a sí mismo. Sin embargo, su acto de conocerse y de amarse no es idéntico a su substancia.

Esta conclusión es fecunda en corolarios. De ella se sigue, en primer lugar, que la voluntad es idéntica a la naturaleza primera: El querer es un acto de la voluntad; luego la voluntad es incausable [intrínsecamente necesaria, idéntica con la naturaleza primera]. Parejamente, el acto de querer, que es idéntico a la naturaleza primera, se concibe como posterior a la voluntad; luego *a fortiori* la voluntad será idéntica a dicha naturaleza.

Síguese, en segundo lugar, que el acto por el que se entiende a sí es idéntico a la naturaleza primera: Nada es amado si no es conocido; luego el acto de entender es intrínsecamente necesario [incausable, idéntico a la naturaleza primera]. Parejamente, el acto de entender es, por decirlo así, más próximo a aquella naturaleza que el acto de querer [luego *a fortiori* será idéntico a ella].

Síguese, en tercer lugar, que el entendimiento le es idéntico. Se arguye como hemos argüido respecto de la voluntad partiendo del acto de querer.

Tamen nec ista secunda secundum Aristotelem est demonstratio, sed tantum probabilis ratio. Unde praemittit: "Rationale est", etc.

Aliter ostenditur ex identitate potentiae et obiecti inter se; igitur actus est idem eis. Consequentia non valet. Instantia: Angelus intelligit se, amat se; actus non est idem substantiae.

Haec conclusio foecunda est in corollariis. Nam sequitur primo quod voluntas est idem primae Naturae, quia velle non est nisi voluntatis; igitur illa est incausabilis; ergo, etc. Similiter: Velle intelligitur quasi posterius, et tamen velle est idem illi Naturae; igitur magis voluntas.

Sequitur secundo quod intelligere se est idem illi Naturae, quia nihil amatur nisi cognitum; ergo intelligere est necesse esse ex se; similiter quasi propinquior est illi Naturae quam velle.

Sequitur tertio quod intellectus est idem illi Naturae, sicut prius de voluntate ex velle argutum est.

[44] *Met.*, 1074b27-8.
[45] Cf. Thomas, *Sent.*, I d.35 q.1 ad 3; *S. Theol.*, I q14, a.2 in corp.

Síguese también que la razón [concepto, idea] por la que se entiende a sí misma es idéntica a dicha naturaleza, pues es intrínsecamente necesaria, y se concibe, por así decirlo, anteriormente a la intelección.

CONCLUSIÓN SÉPTIMA. *Ningún acto de entender puede ser un accidente de la naturaleza primera.*

Prueba: Se probó ya que la naturaleza primera es el primer eficiente. Luego tiene en sí—descartada toda otra entidad—el poder de causar cualquier efectible, al menos como su causa primera. Pero si no lo conoce, no podría causarlo. Luego el conocimiento que tiene de todo efectible no es distinto de su naturaleza.

Prueba de que la naturaleza primera no podría producir ningún causable, sin antes conocerlo: Ningún ser puede causar sino movido por el amor del fin; de otro modo, no sería un agente *per se* (un agente *per se* es el que obra por un fin). Pero anteriormente al acto de querer algo por un fin se concibe el acto de entenderlo. Luego antes del primer momento en el que se concibe a la causa como causando o queriendo *A*, se la concibe necesariamente como entendiéndola. Sin esta intelección no puede causar *per se* el *A* ni los demás efectos.

Sequitur quod ratio intelligendi se est idem sibi, quia necesse esse ex se, et quasi praeintelligitur intellectioni.

SEPTIMA CONCLUSIO. *Nullum intelligere potest esse accidens Primae Naturae.*

Probatur: quia illa Natura Prima ostensa est in se esse Primum Effectivum; igitur ex se habet unde potest quodcumque causabile causare—circumscripto alio quocumque—saltem ut prima causa illius causabilis; sed circumscripta cognitione eius, non habet unde possit illud causare; igitur cognitio cuiuscumque non est aliud a sua natura.

Assumptum ultimum probatur: quia nihil potest causare nisi ex amore finis, volendo illud, quia non potest esse aliter per se agens, quia nec propter finem. Ipsi autem velle alicuius propter finem, praeintelligitur intelligere ipsum; ergo ante primum signum quo intelligitur causans sive volens, necessario praeintelligitur intelligens *A*, et ita sine hoc non potest per se efficere *A*, et ita de aliis.

Además: Todas las intelecciones del mismo entendimiento tienen respecto de éste una relación semejante, de identidad esencial o accidental. Esto es evidente respecto del entendimiento creado. Todas las intelecciones son del mismo género; luego si alguna tiene carácter receptivo, todas lo tienen; si alguna es accidente, todas lo son. Ahora bien, ninguna intelección del Primer Principio puede ser accidente, consta de la conclusión precedente, y por lo mismo ninguna lo es.

Además: Si algún acto de entender de la naturaleza primera pudiera ser accidente, sería recibido en su entendimiento como en sujeto. Luego el acto de entender que es idéntico a su entendimiento y es más perfecto, estaría en potencia receptiva respecto a tal acto accidental de entender, que sería menos perfecto.

Además: Un mismo acto de entender puede tener varios objetos ordenados. Cuanto más perfecto el acto, tanto mayor será el número de sus objetos; luego el acto perfectísimo que excluye sobre sí otro acto más perfecto, abarcará en su unidad todos los objetos inteligibles. Ahora bien, el acto de entender del Primer Principio es perfectísimo, consta de la segunda conclusión de este capítulo. Luego es uno e idéntico respecto de todos los objetos inteligibles, y siendo como es intrínsecamente necesario, es idéntico al Primer Principio, según consta de la conclusión inmediata

Item: Omnes intellectiones eiusdem intellectus habent similem habitudinem ad intellectum, secundum identitatem essentialem aut accidentalem. Patet de quocumque intellectu creato; quod ostenditur: quia videntur perfectiones eiusdem generis; ergo si aliquae habent receptivum, et omnes habent idem: et ita si aliqua est accidens, et quaelibet alia non potest esse accidens in Primo—ex praecedente; igitur nulla.

Item: Intelligere, si quod potest esse accidens, recipietur in intellectu ut in subiecto; igitur et intelligere, quod est idem sibi, et ita perfectius intelligere, erit potentia receptiva respectu imperfectioris.

Item: Idem intelligere potest esse plurium obiectorum ordinatorum; igitur quanto perfectior, tanto plurium; ergo perfectissimum, quo impossibile est esse perfectius intelligere, erit idem omnium intelligibilium. Intelligere Primi est sic perfectissimum—ex secunda huius; igitur idem est omnium intelligibi-

precedente. Luego [no puede ser accidental]. La misma conclusión vale del acto de querer.

Se aducen otras razones no concluyentes para probar la conclusión que nos ocupa. Primera: El entendimiento del Primer Principio no es sino un cierto acto de entender, y es el mismo entendimiento respecto de todos los objetos; luego el acto de entender es también el mismo para todos, no puede ser diverso para diversos objetos. Este argumento no concluye. Consiste en deducir de la identidad de dos cosas entre sí, su identidad con una tercera, a la que son extrañas; es la falacia de accidente [46]. Ejemplo: El siguiente raciocinio: "El entender [divino] es idéntico al querer; luego el objeto del acto de querer será el mismo que el del acto de entender", no concluye. La única consecuencia que se sigue es que el acto de entender es un acto de querer; que éste lo sea del mismo objeto se deduce del hecho de que el acto de entender es de tal objeto; de suerte que la inferencia puede hacerse separadamente, pero no conjuntamente, por razón de la relación accidental.

Segunda razón no concluyente: El entendimiento del Primer Principio tiene un acto adecuado a él y coeterno: es el acto por el que se entiende a sí mismo, que le es idéntico. Luego no puede tener otro. La consecuencia no vale. Lo prueba el caso del bienaventurado, que simultáneamente ve a Dios y otras cosas; aun cuando vea a Dios

lium; et illud quod est sui, est idem sibi—ex proxima praecedente; ergo, etc. Eandem conclusionem intellige de velle.

Item sic arguitur: Ille intellectus nihil est nisi quoddam intelligere; ille intellectus est idem omnium, ita quod non potest esse alius alterius obiecti; igitur nec intelligere aliud; vel igitur idem intelligere est omnium. Respondeo: Fallacia est accidentis ex identitate aliquorum inter se absolute concludere identitatem respectu tertii, respectu cuius extraneantur. Exemplum: Intelligere idem est velle; igitur si ipsum est intelligere alicuius, ipsum est velle eiusdem. Non sequitur; sed est velle, quod quidem velle est aliquid eiusdem, quia intelligere eiusdem, ita quod divisim potest inferri, non coniunctim, propter accidens.

Item sic arguitur: Intellectus Primi habet unum actum adaequatum sibi et coaeternum, quia intelligere sui est idem sibi; igitur non potest habere alium. Consequentia non valet. Instantia de beato simul vidente Deum et tamen aliud: Etiam si

[46] Cf. Aristót., *Sofismas*, 166b28-30

según toda su capacidad, como se afirma del alma de Cristo, todavía puede ver otra cosa.

Tercera razón que no concluye: El entendimiento divino posee en sí, por identidad, la máxima perfección del entender. Luego posee también toda otra perfección del entender. No se sigue. Cualquier otra perfección, que fuera menor, podría ser causable y, por consiguiente, distinguirse de la máxima, que es incausable. Sin embargo, esta consecuencia puede probarse de otra manera, de la siguiente:

Conclusión octava. *El entendimiento del Primer Principio entiende actualmente, siempre, necesaria y distintamente, todo ser inteligible, antes, naturalmente, que éste exista en sí.*

Prueba de la primera parte [el entendimiento del Primer Principio entiende actualmente, siempre, necesaria y distintamente todo inteligible]: Puede entender de esta manera todo objeto inteligible, porque el poder de entender distinta y actualmente es una perfección del entendimiento; más aún, tal poder es necesario a la naturaleza del entendimiento del Primer Principio. Razón: Todo entendimiento tiene como objeto el ser tomado comunísimamente, como lo expliqué en otro lugar [47]. Por otra parte, el entendimiento del Primer Principio no puede tener ninguna intelección que no le sea idéntica, consta de la conclusión

videat Deum secundum ultimum capacitatis suae, ut ponitur de anima Christi, adhuc potest videre aliud.

Item arguitur. Intellectus ille habet in se, per identitatem, perfectionem maximam intelligendi; igitur et omnem aliam. Respondeo: Non sequitur; quia alia, quae minor est, potest esse causabilis et ideo differre ab incausabili; maxima non potest. Tamen aliter probatur ista consequentia, quia:

Octava conclusio. *Intellectus Primi intelligit actu semper et necessario et distincte, quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se.*

Prima pars probatur sic: Potest cognoscere quodcumque intelligibile sic, quia hoc est perfectionis in intellectu posse distincte et actu intelligere, imo necessarium ad rationem intellectus, quia omnis intellectus est totius entis communissime sumpti, ut alibi declaravi; nullam autem intellectionem potest

[47] Cf. Duns Scotus, *Ordin.*, I d.3 p.1 q.3.

anterior. Luego el entendimiento del Primer Principio tiene intelección actual y distinta de todo inteligible, y esta intelección se identifica con Él.

En favor de esta primera parte se arguye también de la manera siguiente: El artífice perfecto conoce distintamente todo lo que ha de hacer, antes de hacerlo. De lo contrario, no actuaría perfectamente, pues el conocimiento es la medida de su operación. Luego Dios tiene conocimiento distinto actual, o al menos habitual y previo, de todas las cosas que puede producir.

Contra esta prueba se objeta que un arte universal basta para producir los seres singulares [48].

Prueba de la segunda parte de la conclusión, referente a la prioridad natural de la intelección del Primer Principio: Todo lo que le es idéntico, es intrínsecamente necesario, consta de la conclusión quinta del capítulo tercero y de la conclusión primera del capítulo cuarto. El ser de los inteligibles distintos de Él no es necesario, consta de la conclusión sexta del capítulo tercero. Ahora bien, lo que es intrínsecamente necesario es anterior por naturaleza a lo que no lo es.

Otra prueba: La existencia de todo ser distinto de Él depende de Él como de causa, consta de la conclusión decimonona del capítulo tercero. Toda causa lo es de un ser determinado e incluye necesariamente en sí el conocimiento

habere nisi eandem sibi—ex proxima; igitur cuiuslibet intelligibilis habet intelligere actuale et distinctum, et hoc idem sibi.

Arguitur etiam prima pars aliter per hoc, quod artifex perfectus distincte cognoscit omne agendum antequam fiat; alias non perfecte operaretur, quia cognitio est mensura iuxta quam operatur; ergo Deus omnium productibilium a se habet notitiam distinctam actualem, vel habitualem saltem, et priorem eis.

Contra istam instatur quia ars universalis sufficit ad singularia producenda.

Secunda pars de prioritate probatur sic, quia quidquid est idem sibi est necesse esse ex se—ex quinta tertii et primo quarti; sed esse aliorum a se intelligibilium, est non necesse esse—ex sexta tertii; necesse esse ex se est prius natura omni non necessario.

Probatur aliter: quia esse omnis alterius a se dependet ab ipso ut a causa—ex decimanona tertii; et ut causa est alicuius

[48] Cf. Duns Scotus, *Metaph.*, VII p.2 q.15.

de éste. Luego el conocimiento de una cosa es anterior por naturaleza al ser de ella.

¡Oh altura de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia tuya, oh Dios, por la cual comprendes todo lo inteligible! ¿Podrías concluir para mi corto entendimiento

Conclusión nona. *Que Tú eres infinito e incomprensible para un ser finito?*

Trataré de inferir ahora una conclusión muy fecunda; si la hubiera probado al principio, la mayoría de las conclusiones anteriormente tratadas fácilmente hubieran aparecido evidentes. Con tu ayuda trataré, pues, de inferir tu infinidad empezando por lo dicho sobre tu entendimiento; después aduciré otros argumentos, inquiriendo si son o no válidos para demostrar la conclusión propuesta.

¿No son, ¡oh Señor Dios!, infinitos los inteligibles y no están en acto en el entendimiento que actualmente entiende todas las cosas? Siendo ello así, el entendimiento que actual y simultáneamente entiende los inteligibles, es infinito. Tal es tu entendimiento, Señor nuestro, como consta de la conclusión séptima ya probada. Luego tu naturaleza, a la que es idéntico tu entendimiento, es también infinita.

Pruebo el antecedente y el consiguiente de este enti-

talis, necessario includitur cognitio eius ex parte causae; igitur illa prior est natura ipso esse cogniti.

O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae tuae, Deus, qua omne intelligibile comprehendis! Numquid intellectui meo parvo poteris concludere:

Nona conclusio. *Te esse infinitum, et incomprehensibilem a finito?*

Tentabo inferre conclusionem valde foecundam, quae si in principio fuisset de te probata, praedictorum quam plurima faciliter patuissent. Infinitatem igitur tuam, si annuas, ex dictis de intellectu tuo primo conabor inferre; deinde alia quaedam adducam, an valeant vel non valeant ad concludendum propositum, inquirendo.

Nonne, Domine Deus, intelligibilia sunt infinita, et haec actu in intellectu actu omnia intelligente? Igitur intellectus illa simul actu intelligens est infinitus. Talis est tuus, Deus noster, ex septima iam praemissa; igitur et Natura cui intellectus est idem est infinita.

Huius ostendo antecedens et consequentiam. Antecedens:

mema. El antecedente: Los seres que son infinitos en potencia, es decir, que tomados uno después de otro no tienen fin, si fueran simultáneamente en acto, serían infinitos en acto. Pero los inteligibles, que evidentemente son infinitos en potencia respecto del entendimiento creado, son simultánea y actualmente conocidos por tu entendimiento.

Pruebo la mayor de este silogismo, aunque parece suficientemente clara. Los objetos capaces de ser tomados sucesivamente al existir simultáneamente, o son infinitos en acto o son finitos en acto. Si son finitos en acto, tomados uno después de otro, podrán finalmente ser tomados todos. Luego si no pueden ser tomados todos en acto, y existen simultáneamente en acto, serán infinitos en acto.

Prueba del consecuente del entimema. Cuando "muchos" exigen o requieren mayor perfección que "pocos", la infinidad numérica exige o requiere perfección infinita. Ejemplo: El poder de acarrear diez objetos requiere mayor perfección en la capacidad motriz que el poder de acarrear cinco. Por tanto, el poder de acarrear infinitos objetos exige una potencia motriz infinita. Como el poder de entender simultánea y distintamente dos objetos exige mayor perfección en el entendimiento que el poder de entender sólo uno, síguese la conclusión propuesta.

Quaecumque sunt infinita in potentia, id est, in accipiendo alterum post alterum, nullum possunt habere finem; illa omnia, si simul actu sunt, sunt actu infinita. Intelligibilia sunt huius respectu intellectus creati, sicut patet; et in tuo sunt simul omnia actu intellecta, quae a creato sunt successive intelligibilia; igitur ibi sunt actu infinita intellecta.

Huius syllogismi probo maiorem, licet satis evidens videatur; quia omnia talia acceptibilia, quando sunt simul existentia, aut sunt actu infinita aut finita; si actu finita, ergo accipiendo alterum post alterum, tandem omnia possunt esse accepta; igitur si non possunt esse actu accepta omnia, si actu simul sunt, sunt actu infinita.

Consequentiam enthymematis ita probo: Quando pluralitas requirit vel concludit maiorem perfectionem quam paucitas, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Exemplum: Posse ferre decem maiorem perfectionem requirit virtutis motivae quam posse ferre quinque; ideo posse ferre infinita concludit infinitam virtutem motivam. Ergo in proposito, cum posse simul intelligere duo distincte maiorem perfectionem intellectus concludat quam posse unicum intelligere, sequitur propositum.

Y esto último lo pruebo: Porque, para entender distintamente lo inteligible, se requiere aplicar y convertir determinadamente el entendimiento; luego si el entendimiento puede aplicarse a muchos objetos, el poder de entender es ilimitado respecto de cada uno de ellos; y así el entendimiento que es aplicable a infinitos objetos, es totalmente ilimitado.

Pruebo la conclusión de otra manera similar, al menos en relación al acto de entender, del cual se sigue respecto del entendimiento mismo. Como el entender *A* es una perfección, y el entender *B* es igualmente una perfección, nunca un mismo acto de entender *A* y *B* es tan distinto como lo serían dos actos de entenderlos, a no ser que dicho único acto incluya las perfecciones de ambos. Dígase otro tanto de tres o más actos.

Se objetará: Cuando muchos objetos se entienden por una misma razón de entender [concepto objetivo], la pluralidad de objetos no concluye mayor perfección en éste.

O dicho de otra manera: La prueba relativa al acto de entender concluye cuando muchos actos de entender poseen perfecciones formales distintas. Ahora bien, sólo las intelecciones específicamente diversas son tales, es decir, poseen perfecciones formales distintas, y las especies no constituyen inteligibles infinitos. Sólo los individuos son infinitos, y las intelecciones de muchos de ellos, no in-

Hoc ultimum probo: quia requiritur applicatio et determinata conversio intellectus ad intelligibile distincte intelligendum; ergo si ad plura potest applicari, ad quodlibet est illimitatum, et ita ad infinita applicabilis est omnino illimitatus.

Similiter probo propositum, saltem de intelligere, ex quo sequitur propositum de intellectu. Nam cum intelligere *A* sit aliqua perfectio, et intelligere *B* sit similiter aliqua perfectio, numquam idem intelligere est ipsius *A* et *B* aeque distincte, ut duae essent, nisi perfectiones duorum intelligere includantur, et sic de tribus, et ultra.

Dicetur: Quando per eandem rationem intelligendi multa intelliguntur, non concluditur maior perfectio ex pluralitate.

Aliter, quod ratio de intelligere concludit, quando illa plura intelligere nata essent habere perfectiones formales distinctas, quales non sunt intellectiones nisi diversarum specierum; tales non sunt infinitae intelligibiles sed individua, quorum plurium intellectiones, quia non alias perfectiones formales dicunt, non

cluyendo diversas perfecciones formales, no implican mayor perfección.

Respuesta a la primera forma de la objeción: Respecto de la razón misma de entender [concepto objetivo] se arguye como se arguyó respecto del entendimiento y el acto de entender. La pluralidad de los objetos de que es concepto exige perfección mayor en él, porque debe incluir eminentemente los conceptos de los diversos objetos, y cada uno de estos conceptos dice alguna perfección. Luego la inclusión de infinitos conceptos concluye en ella perfección infinita.

Respuesta a la segunda fórmula de la objeción: Sólo imperfectamente entendemos los individuos en un concepto universal, pues, como lo mostré en la cuestión de la individuación [49], no los entendemos en toda su entidad positiva. Luego el entendimiento que capta todo objeto inteligible en su inteligibilidad íntegra, capta las distintas entidades positivas de los individuos, y en esta captación hay mayor perfección que en la de uno de ellos. La razón es que la intelección de toda entidad absoluta positiva como tal es una perfección; de lo contrario, aun sin dicha intelección, el entendimiento y el acto de entender no serían menos perfectos. Y por lo mismo habría que excluirla del entendimiento divino; ello, sin embargo, iría contra la conclusión octava ya probada.

Además, los números y las figuras prueban la infinidad específica de los inteligibles; y la confirma San Agustín en la *Ciudad de Dios*, l.12, c.18 [50].

Segunda prueba de la conclusión propuesta. Si una causa segunda añadiera alguna perfección causativa a la primera tomada en todo su poder causal, ésta no podría, parece, causar tan perfectamente como en unión con la segunda; su sola causalidad sería menor que la causalidad simultánea de ambas. Pero si la causa primera sola puede causar mucho más perfectamente lo que ella y la causa segunda pueden causar simultáneamente, no recibe perfección de la segunda; y es infinita, pues sólo el ser finito recibe perfección de cualquier elemento adicional.

Ahora bien: El conocimiento, sobre todo el conocimiento-visión, de cualquier objeto, es naturalmente causado por el objeto como por causa próxima. Si tal conocimiento se da en algún entendimiento sin la acción del objeto, sólo en virtud de otro objeto anterior que puede ser su causa superior, síguese que este objeto anterior es infinitamente cognoscible, pues el objeto inferior no le añade un ápice de cognoscibilidad: Tal objeto superior es la naturaleza

concludunt maiorem perfectionem actus qui est respectu plurium talium.

Contra primum: quia et de ipsa ratione intelligendi arguitur, sicut de intellectu et actu, quia maior perfectio concluditur ex pluralitate illorum, quorum est ratio intelligendi, quia oportet quod includat eminenter perfectiones omnium propriarum rationum intelligendi, quarum quaelibet secundum propriam rationem aliquam perfectionem ponit; igitur infinitae concludunt infinitam.

Contra secundam responsionem: Individua in ratione universalis imperfecte intelliguntur, quia non secundum quidlibet entitatis positivae in eis, sicut in quaestione de individuatione ostendi, ergo intellectus intelligens quidlibet intelligibile secundum omnem rationem intelligibilitatis positivae, intelligit distinctas entitates positivas plurium individuorum, quae maiorem perfectionem ponunt in intellectione quam intellectio unius illorum; quia intellectio cuiuscumque entitatis absolutae positivae, ut est eius, est aliqua perfectio; alias illa non existente intellectus non esset minus perfectus—nec intelligere; ergo non oportet illud ponere in intellectu divino, quod excluditur per octavam.

Item: Infinitas intelligibilium specie concluditur ex numeris et figuris; confirmatur per Augustinum XII *De Civ.* cap.18.

Secundo propositum sic ostendo: Causa prima, cui secundum ultimum suae causalitatis causa secunda aliquid perfectionis addit in causando, non videtur posse sola ita perfecte causare, sicut ipsa cum secunda, quia causalitas sola primae diminuta est respectu causalitatis simul ambarum. Igitur si illud quod natum est esse a causa secunda et prima simul sit multo perfectius a sola prima, secunda nihil perfectionis addit primae; sed omni finito aliud additum addit aliquam perfectionem; ergo talis causa prima est infinita.

Ad propositum: Notitia cuiuscumque nata est gigni ab ipso sicut a causa proxima, maxime illa quae est visio. Igitur si illa alicui intellectui inest sine actione quacumque talis obiecti, tantummodo ex virtute alterius obiecti prioris quod natum est esse causa superior respectu talis cognitionis, sequitur quod illud obiectum superius est infinitum in cognoscibilitate, quia inferius nihil

[49] Scotus, *Metaph.*, 7,9.13; VII 402-426

[50] S. Agustín, *De civ. Dei*, l.12 c.18 (PL 41,367-368).

primera; por su sola presencia, sin concausalidad de otro objeto, el entendimiento primero conoce todo—consta de la conclusión séptima de este capítulo—y lo conoce perfectísimamente—consta de la conclusión segunda de este capítulo—. Por consiguiente, ningún otro objeto inteligible añade cognoscibilidad a la naturaleza primera. Luego es infinita en cognoscibilidad, y, por lo tanto, en entidad, pues hay proporción directa entre la cognoscibilidad de un objeto y su ser.

Aquí se objeta: De lo precedente se sigue que ninguna causa segunda, que es finita, puede causar un conocimiento tan perfecto de un efecto como el que puede causar el efecto mismo. Y esto es falso; el conocimiento por la causa es más perfecto que el del efecto en sí, sin conocimiento de su causa.

Otra objeción: Del hecho de que la causa primera cause sin la intervención de la causa segunda tan perfectamente como con su intervención, sólo parece seguirse que la causa primera posee la perfección de la segunda más perfectamente que ésta. Ello no parece concluir la infinidad de la causa primera; una perfección finita puede ser más eminente que la perfección de la causa segunda.

Tercera objeción: Aunque la causa segunda nada añada en el causar a la causa primera que actúa según toda la capacidad de su poder, ¿cómo se prueba que nada le

sibi addit in cognoscibilitate. Tale obiectum superius est Natura Prima, quia ex sola praesentia eius apud intellectum Primi, nullo alio obiecto concausante, est notitia cuiuscumque obiecti in intellectu—ex septima huius—et perfectissima—ex secunda huius; igitur nullum aliud intelligibile aliquid sibi addit in cognoscibilitate; igitur est infinitum; sic igitur et in entitate, quia unumquodque, sicut ad esse, sic ad cognosci.

Hic instatur: Igitur nulla causa secunda, quae est finita, potest facere notitiam causati ita perfectam sicut nata est causari ab ipsomet causato; quod falsum est, quia cognitio per causam est perfectior quam rei ex se sine causa.

Item: Ex hoc quod Causa Prima aeque perfecte causat sine secunda sicut cum illa, non videtur sequi nisi quod perfectionem secundae habeat perfectius quam ipsa secunda; hoc non videtur concludere infinitatem, quia finita perfectio potest esse eminentior perfectione causae secundae.

Item: Licet nihil addat in causando Primae causanti secundum ultimum potentiae, quomodo probatur quod nihil addit in essendo: Nam in causando lumen in medio, si iste sol cau-

añade en el ser? Si este sol, al iluminar un medio, causara tanta luz cuanta puede recibir el medio, otro sol no le añadiría nada en el causar; y, sin embargo, le añadiría en el ser, sería una adición. De la misma manera en el entendimiento del Primer Principio hay cuanto conocimiento puede haber en él por razón de la presencia de la naturaleza primera como objeto. La causa segunda no le añade causalidad, porque no es capaz de actuarlo ulteriormente, por hallarse ya sumamente actuado, exactamente como otro sol no actuaría en el medio ya saturado por este sol. Pero si de ello se concluye que la causa segunda nada añade al Primer Principio en el ser, parece que puede argüirse *a simili* que la tierra nada añade al sol en el ser, porque nada le añade en la causación de la luz.

Respuesta a la primera de estas objeciones: Nada se concluye científicamente de una cosa, si antes no ha sido conocida en sí simplemente; por consiguiente, tratándose de nuestra ciencia, cuando lo causado nos es conocido por la causa, la causa no produce la simple noticia de lo causado, tal como lo causado podría producirla de suyo, como dice San Agustín en el libro IX, capítulo último, del *De Trinitate:* "El conocimiento es producido por el cognoscente y el objeto conocido" [51]. Además, aunque la causa pudiera producir el simple conocimiento del efecto, con todo no podría producir un conocimiento intuitivo, de que ha-

saret quantum medium posset recipere, alius sol nihil adderet sibi in causando et tamen adderet sibi in essendo, cum esset additio. Ita in intellectu Primi est notitia quanta potest inesse ex praesentia Naturae Primae ut obiecti; secunda igitur causa nihil addit in causando, quia non est nata agere in illum intellectum iam summe actuatum, sicut nec alius sol in medium. Unde si ex hoc probatur nihil addere in essendo, videtur a simili argui quod terra nihil addat soli in essendo, qui nihil addit in causando lumen in medio.

Ad ista respondeo: ad primum, quod quia nihil scientifice concluditur de aliquo, nisi in se simpliciter praeconcepto, ideo in scientia nostra, quando causatum scimus per causam, causa non facit notitiam causati simplicem, qualem ipsum causatum natum esset gignere, secundum Augustinum IX *Trin.* capitulo ultimo: "A cognoscente et cognito paritur notitia", aut si quam simplicem posset facere, sed non illam quae est intuitiva, de qua alibi multum dixi. Unde ultra omnem cognitio-

[51] S. AGUSTÍN, *De Trinit.*, l.9 c.12 n.18 (PL 42,970).

blé largamente en otra parte [52]. Síguese que, más allá de todo conocimiento por la causa, se aspira a un conocimiento que sólo el objeto produce en nosotros.

Por consiguiente, si Dios conoce intuitivamente la piedra, sin la intervención de ésta, es que la cognoscibilidad propia de la piedra nada añade a la cognoscibilidad de la esencia del Primer Principio, quien conoce intuitivamente la piedra mediante su esencia.

Por tanto, cuando infieres: "Ninguna causa finita produce un conocimiento perfecto del efecto", concedo que "ninguna causa finita produce el conocimiento más perfecto posible, incluso para nosotros, del efecto" [es decir, el conocimiento intuitivo].

Cuando dices: "El conocimiento por la causa es más perfecto", respondo que cuando se habla de conocimiento por la causa no se excluye [sino que se incluye] el conocimiento simple del efecto. El conocimiento de lo que es complejo se obtiene por el conocimiento de la causa y del efecto juntamente; y es verdad que lo producido por las causas primera y segunda juntamente es más perfecto que lo producido por la segunda sola.

Contra esto se objeta: La sola causa finita primera puede producir un efecto más perfecto que la sola causa segunda. Pero la sola causa segunda produce la visión de sí misma. Respondo: La sola causa finita primera puede producir algo, por ejemplo, la visión de sí misma, más perfectamente que la sola causa segunda. Pero no puede producir un efecto apto por naturaleza a ser causado por la segunda, como segunda—o más bien como primera respecto de cualquier otra causa finita—. La razón de ello es que la causa segunda al producir este conocimiento-visión, que no está destinado por naturaleza a ser producido por una causa finita anterior, parece estar sólo accidentalmente ordenada a otra causa... Tal conocimiento existiría aunque lo visto no fuese causado por la causa anterior, o existiría sin ninguna causa finita anterior.

Respuesta a la segunda objeción: Aunque la causa finita anterior contuviese esencialmente—e incluso la excediese—toda la perfección causativa de la segunda, que sólo formalmente posee dicha perfección, con todo, la perfección poseída eminente y formalmente excede también en el causar a la misma perfección sólo eminentemente poseída. En general puede afirmarse: Una perfección que, formalmente poseída, añade algo a la misma perfección, eminentemente poseída, es superior, más excelente, cuando es poseída eminente y formalmente que cuando es poseída sólo eminentemente o sólo formalmente. Se da tal adición cuando el ser eminente o excedente es finito, porque un finito añadido a otro finito produce algo mayor; de otra suerte, el universo no sería más perfecto que la primera naturaleza causada, según la opinión de quienes sostienen que esta

nem per causam, aliqua expectatur quae non nisi ab obiecto in se causatur in nobis.

Si igitur intellectionem intuitivam habet Deus de lapide, ipso nullo modo causante, oportet quod lapis in cognoscibilitate etiam propria nihil addat cognoscibilitati essentiae Primi, per quam lapis sic cognoscitur.

Cum igitur infers: "Nulla causa finita facit perfectam notitiam de causato", concedo: "Perfectissimam possibilem etiam nobis".

Cum dicis: "Cognitio per causam est perfectior", dico quod ibi includitur cognitio effectus simplex causata ab ipso. Cognitio complexi causatur simul a cognitionibus causae et causati; et verum est quod a causa prima et secunda simul est aliquid perfectius quam a secunda sola.

Contra: A sola causa finita prima potest esse perfectior quam a sola secunda, et a sola secunda est eius visio. Respondeo: A sola prima finita potest esse aliquid perfectius —puta visio eius—quam a sola secunda; sed non effectus natus causari a secunda, vel ut secunda, vel magis ut prima respectu cuiuscumque alterius causae finitae; quia in causando talem cognitionem videtur accidentaliter ordinata ad causam priorem finitam, quia talis non est nata esse per causam finitam priorem ipso viso; esset, etiamsi visum esset incausatum a tali causa; vel esset sine omni causa priore finita.

Ad secundum. Licet causa prior finita contineret essentialiter perfectionem totam secundae in causando et in hoc excederet secundam, quae tantum formaliter habet illam, tamen ipsa ut eminenter habita et formaliter etiam habita excedit se etiam in causando ut tantum eminenter habita. Et universaliter: Quando ipsa ut formaliter aliquam perfectionem addit sibi ut eminenter, tunc ambo excedunt utrumque divisim. Talis additio est, quando eminens est finitum, quia finitum additum finito facit maius; alioquin non perfectius esset universum quam prima natura causata; sed illa ponitur a quibusdam om-

[52] Cf. *Ordin.*, I d.3,9.7 n.41 ; IX 395 *a-b*.

primera naturaleza contenía eminentemente toda la perfección de los inferiores [53] (lo que yo negué arriba, en la última conclusión del capítulo segundo).

Respuesta a la objeción tercera: La perfección que solamente puede ser causada por un ser formalmente tal, que respecto de ella tiene razón de causa primera accidentalmente ordenada a causas finitas anteriores, o puede ser causada solamente por otros seres finitos con el formal concurso causal de tal ser—dicha perfección, digo, puede existir sólo en virtud de un ser infinito, al que la adición de tal ser nada añade en el causar—. Vale, pues, la razón arriba dada, porque si tal ser añadiese algo al ser infinito, le faltaría a éste la causalidad propia de aquél. (Por tanto, la perfección dependería del ser formalmente tal en cuanto tal, o de aquel ser al que éste nada añade en el causar.)

Más: Este ser tampoco añade al Primer Principio nada en el ser, porque su causación es propia suya por razón de su ser o entidad formal. Por consiguiente, si le añadiese algo en el ser, se lo añadiría también en el causar; y el Primer Principio carecería de la causalidad propia de tal ser y por lo mismo no poseería más eminentemente el efecto por él causable.

Es claro, por consiguiente, que el ejemplo del sol no vale, porque si a este sol compete la causación de algo,

nem perfectionem inferiorum eminenter continere, quod ego supra negavi in ultima secundi.

Ad tertium: Illa perfectio quae, ubi est causabilis, nata est causari a solo aliquo formaliter tali, quod respectu eius habet rationem quasi causae primae ad priores finitas accidentaliter ordinatae, aut solummodo est causabilis ab aliis finitis, illo formaliter tali concausante—illa perfectio nusquam potest esse, nisi virtute alicuius infiniti cui illud formaliter tale, si addatur, nihil addit in causando. Sic tenet ratio supra posita, quia si quid adderet, tunc propria ratio causalitatis eius, ut est formaliter tale, deesset, et a tali ut tale dependet vel ab illo cui tale nihil addit in causando. Ulterius: Igitur nec in essendo, quia ista causatio est propria sibi secundum esse formale eius; igitur si in essendo aliquid adderet Primo, deesset illa propria causalitas quae est eius ut formaliter tale, et ita non haberet ex se illud eminentius, quod natum est a tali, ut tale est, causari.

Patet igitur quod instantia de sole nulla est, quia si huic

[53] Se refiere a Aristóteles, Averroes y, sobre todo, a Avicena.

el otro sol no causaría lo mismo, ni tendría en sí el poder de causarlo. Si el otro sol le añade algo—hágase la comparación en relación a cualquier efecto—, no le añade, dicho brevemente, nada de la misma naturaleza que lo causable necesariamente por este sol. Por "necesariamente" quiero decir que no puede ser causado de otra manera—ni puede ser incausado (y por lo mismo más perfecto que lo causable)—, sino que sólo puede ser causado por este sol, sin que el otro le añada nada ni en el causar ni en el ser.

El ejemplo de la tierra no vale. La luz no puede depender de la tierra como de causa.

Tercera prueba de la conclusión: Ninguna perfección finita, de naturaleza idéntica a una perfección accidental, es substancial. Nuestro acto de entender es accidental, porque es esencialmente una cualidad. Luego ningún acto finito de entender es substancial. Pero el acto de entender del Primer Principio es substancial, consta de las conclusiones quinta y séptima de este capítulo. [Luego es infinito.]

Prueba de la mayor: Si dos seres convienen en su noción formal, base de la diferencia, y si esta noción es finita, convienen en el género, pues en tal caso la diferencia contrae el género en ambos. El caso es distinto si la diferencia es finita en uno de los seres, e infinita en el

soli aliquid causare competeret inquantum iste, alius illud non causaret nec in se haberet sine isto. Si iste illi aliquid addit —non curo tunc, ad quod passum compares—breviter dico: nihil eiusdem rationis cum causabili necessario ab aliquo, ut est tale formaliter—necessario, inquam, ita quod non aliter potest esse causatum, vel incausatum perfectius causabili—nisi in virtute alicuius cui hoc ut tale nihil addit in causando nec in essendo.

Instantia de terra nihil valet; lumen non est natum ab ipsa, ut a causa aliqua, dependere.

Tertio conclusionem nostram sic ostendo: Nulla perfectio finita eiusdem rationis perfectioni accidentali est substantialis; intelligere nostrum est accidens, quia essentialiter qualitas; igitur nullum intelligere finitum est substantia. Sed intelligere Primi est substantia—ex quinta et sexta et septima huius.

Probatio maioris: quia quae conveniunt in ratione formali, a qua accipitur differentia, conveniunt in genere si utraque perfectio formalis sit finita: quia talis differentia finita in quocumque est eiusdem generis contractiva. Secus si differentia in uno sit finita, in alio infinita; tunc enim sunt eius-

otro; en tal caso, aunque ambos seres convengan en algo, es decir, en su noción formal, la diferencia contrae el género en el ser en que es finita, y tal ser pertenece a un género; no lo contrae en el ser en que es infinita, y tal ser no pertenece a ningún género.

En este sentido entiendo la aplicación de la especie, no del género, a Dios; la especie dice perfección, el género no. La aplicación a Dios de la especie entendida en su totalidad en cuanto que esencialmente incluye el género, implica contradicción. Puede aplicársele, si se concibe la especie bajo el aspecto de diferencia, que, contrariamente al género, dice perfección, y ninguno de ellos, ni el género ni la diferencia, incluyen por sí al otro; sin embargo, tampoco se aplica o puede aplicarse a Dios la diferencia en cuanto diferencia —pues en tal caso es finita y necesariamente constituye en género—, sino sólo considerada en su razón o noción absoluta; así considerada, dice perfección, indiferente a lo infinito o a lo finito, que son modos de la entidad de dicha perfección, como el más y el menos son modos de la blancura.

Sé que ciertos puntos aquí afirmados contradicen algunas opiniones, pero no me detengo a refutarlas; no es ese mi presente propósito. Tendré oportunidad para ello en otro lugar.

Se puede formular a la inversa una razón similar a

dem rationis secundum aliquid, quia secundum rationem formalem; sed illa, ubi est finita, contrahit genus; ideo constitutum per ipsam est in genere; differentia ubi est infinita, nihil potest contrahere. Ideo tale non constituitur in genere.

Hoc modo intelligo illud, quod species transfertur ad divina, non genus, quia species dicit perfectionem, genus non. Hoc contradictionem includit si intelligatur de specie tota, quia in eius intellectu essentiali includitur genus. Debet igitur intelligi ratione differentiae, quae perfectionem dicit; non sic genus. Hoc est bene possibile; neutrum enim per se includit aliud. Sed nec transfertur differentia, ut differentia—quia sic est finita et constituit in genere necessario—sed absoluta ratio differentiae, quae absolute perfectionem dicit indifferentem ad infinitum et finitum, quae dicunt modos perfectionis illius entitatis, sicut magis et minus in albedine.

Novi quod aliqua hic narrata contradicunt opinionibus aliquorum, sed non hic assumpsi opiniones varias improbare; alibi locus erit.

Iuxta istam tertiam rationem potest fieri quasi similis ratio

esta tercera, siguiendo su línea. Ninguna substancia finita es idéntica a una perfección que, de ser finita, sería accidental. Pero la substancia primera es idéntica a su intelección, etc. Así puede añadirse a la mayor de la tercera prueba lo siguiente: Ninguna perfección, idéntica a una perfección accidental, es substancial o idéntica a la substancia, porque los géneros son primariamente diversos; y lo que es accidente en uno, no es substancia en ninguno. Luego el acto de entender no es idéntico a ninguna substancia que se halla en el género de substancia. Si la substancia es finita, es tal, es decir, se halla en el género de substancia, y [la intelección no le es idéntica]: si no, si es infinita, tenemos la conclusión propuesta [la intelección le es idéntica, y, por lo tanto, es infinita].

Siguiendo esta línea de razonamiento, propongo una cuarta razón o prueba. Toda substancia finita pertenece a un género. La naturaleza primera no pertenece a ninguno, consta de la conclusión primera de este capítulo. Luego [no es finita]. La mayor es evidente, porque toda substancia finita conviene con otras en el concepto común de substancia, y, no obstante, se distingue formalmente de ellas. Luego lo que la distingue es idéntico en algún modo con la entidad de la substancia, pero no plenamente, porque las nociones de aquello en que conviene con otras y de aquello en que se distingue de ellas son primariamente diversas, y ninguna es infinita. Luego ninguna de ellas incluye completamente a la otra por identidad. Luego cons-

e converso sic: Nulla substantia finita est eadem perfectioni quae secundum rationem suam esset accidentalis si esset finita; Substantia Prima est eadem intellectioni, etc. Et ita potest addi maiori tertiae rationis: Nulla perfectio eiusdem rationis cum aliqua accidentali est substantialis vel idem substantiae, quia genera sunt primo diversa; et quod uni est accidens, nulli est substantia; ergo intelligere nulli substantiae quae est in genere substantiae est idem; haec, si est finita, est talis; si non, propositum.

Iuxta hoc propono quartam rationem: Omnis substantia finita est in genere; Prima Natura non est—ex prima huius; quare, etc. Maior patet, quia in conceptu communi substantiae convenit cum aliis et formaliter distinguitur; patet; ergo distinctivum est idem aliquo modo cum entitate substantiae, non per omnimodam identitatem, quia eorum rationes sunt primo diversae, et neutra infinita; ideo neutra omnino includit aliam per identitatem; igitur est unum ex eis sicut ex contra-

tituyen un ser como contrayente y contraído, como acto y potencia. Luego tenemos género y diferencia, y, por lo tanto, especie.

Esta razón puede también ser formulada brevemente así: Todo lo que conviene realmente con otros, conviene con ellos y difiere de ellos por realidades que no son formalmente idénticas, a no ser que éstas sean infinitas, en cuyo caso el ser que incluye ambas será infinito. Ahora bien, si ninguna de ellas es la otra por identidad, síguese la composición. Por consiguiente, todo lo que conviene esencialmente y difiere esencialmente, o es compuesto de realidades formalmente distintas o es infinito. Pero todo lo que existe *per se* conviene y difiere de ese modo. Luego si es un ser completamente simple en sí, síguese que será también infinito.

Parece que mediante estas cuatro vías se puede concluir la infinidad de Dios. Las tres primeras están tomadas del entendimiento, la cuarta de la simplicidad esencial, que fué probada más arriba.

Parece posible una quinta vía, basada en la eminencia. Es incompatible con lo eminentísimo que haya algo más perfecto, consta del corolario de la conclusión cuarta del capítulo tercero. Pero no es incompatible con lo finito que haya algo más perfecto que él. Luego [lo eminentísimo

hente et contracto, actu et potentia; igitur genus et differentia; ergo species.

Breviter sic arguitur, et est idem: Omne realiter conveniens convenit et differt realitate non formaliter eadem. Sed nec realitas qua convenit est illa qua differt per identitatem, nisi sit altera infinita; et tunc includens utrumque erit infinitum; si autem neutra sit altera per identitatem, sequitur compositio. Omne igitur conveniens essentialiter et differens essentialiter, aut est compositum ex realitatibus formaliter distinctis, aut est infinitum. Omne per se existens convenit sic et differt; quare si est in se omnino simplex, sequitur quod erit etiam infinitum.

His viis quatuor videtur infinitas posse concludi de Deo: tribus ex mediis sumptis de intellectu, quarto ex simplicitate in essentia, quae superius est ostensa.

Quinta videtur via eminentiae, secundum quam arguo sic: Eminentissimo incompossibile est esse aliquid perfectius—ex corollario quartae tertii; finito non est aliquid incompossibile

es infinito]. Prueba de la menor: La infinidad no repugna a la entidad, y lo infinito es mayor que todo ser finito.

Otra manera de presentar la misma prueba. Si aquello a que no repugna la infinidad intensivamente no es infinito, no es sumamente perfecto, puede ser excedido. Pero al ser no le repugna la infinidad. Luego el ser perfectísimo es infinito.

1) Parece que la menor de esta prueba, que fue asumida en el argumento precedente, no puede ser probada *a priori;* porque como los contradictorios se contradicen por razones propias—y ello no puede probarse por algo más manifiesto—, así los no-contradictorios no repugnan por razones propias—y tampoco puede probarse esto, parece, sino explicando las razones—. El ser no se explica por nada más conocido. Y lo infinito lo entendemos por lo finito, lo que explico vulgarmente así: Lo infinito es lo que excede todo finito dado no según alguna medida finita precisa, sino más allá de toda proporción asignable.

2) Sin embargo, puede darse una razón persuasiva de la proposición. Como hay que declarar posible todo aquello cuya imposibilidad no es manifiesta, así también hay que declarar composible o compatible todo aquello cuya incomposibilidad no aparece. En el caso presente no aparece ninguna incomposibilidad, pues la finitud no es de la no-

esse perfectius, quare, etc. Minor probatur, quia infinitum non repugnat entitati; omni finito maius est infinitum.

Aliter arguitur, et est idem. Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum, nisi sit infinitum; quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum.

Minor huius, quae in praecedenti argumento accipiebatur, non videtur a priori posse ostendi; quia, sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non-repugnantia ex rationibus propriis non repugnant. Nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum; ens per nihil notius explicatur; infinitum intelligimus per finitum; et hoc vulgariter sic expono: Infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam finitam mensuram praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem adhuc excedit.

Sic tamen propositum suadetur: Sicut quodlibet est ponendum possibile cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile cuius non apparet incompossibilitas; hic nulla apparet, quia de ratione entis non est finitas. Nec apparet ex ratione

ción del ser, ni es propiedad convertible con el ser. Una de estas dos condiciones se requeriría para que se diese repugnancia entre ser e infinidad. Que las propiedades primeras del ser y convertibles con él le pertenecen, es suficientemente conocido.

3) Otra razón persuasiva: No repugna a la cantidad la infinidad a su modo, que consiste en recibir una parte después de otra. Luego tampoco repugna a la entidad la infinidad a su modo, que consiste en ser simultáneamente perfecto.

4) Otra razón: Si la cantidad de fuerza es simplemente más perfecta que la cantidad de masa, ¿por qué ha de ser posible la infinidad en la masa y no en la fuerza? Ahora bien, si es posible, se da de hecho, consta de la conclusión cuarta del capítulo tercero.

5) Otra razón: El entendimiento, cuyo objeto es el ser, no halla repugnancia en entender el ser infinito; al contrario, el ser infinito parece ser el inteligible más perfecto. [Luego no hay repugnancia entre la infinidad y el ser.] En caso contrario, sería sorprendente que tal repugnancia respecto de su objeto primero no fuese patente a ningún entendimiento, siendo así que la discrepancia en el sonido, por ejemplo, ofende tan fácilmente al oído. Si lo discrepante es percibido inmediatamente y ofende, ¿por qué ningún entendimiento rehuye del ser infinito, como de algo que no le conviene, que destruye su primer objeto?

entis quod finitum sit passio convertibilis cum ente; alterum eorum requiritur ad repugnantiam praedictam. Passiones primae entis et convertibiles satis videntur notae sibi inesse.

Tertio sic suadetur: Infinitum suo modo non repugnat quantitati, id est, in accipiendo partem post partem; ergo nec infinitum suo modo repugnat entitati, illud est, perfecte simul essendo.

Quarto: Si quantitas virtutis est simpliciter perfectior quantitate molis, quare erit possibilis infinitas in mole, non in virtute? Quod si est possibilis, est in actu—ex quarta tertii.

Quinto sic: quia intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo ens infinitum; imo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens foret circa primum eius obiectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum. Si, inquam, disconveniens statim percipitur et offendit, cur nullus intellectus ab ente infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, ita primum obiectum destruente?

A la luz de lo que precede puede ser "colorada" [completada o interpretada] la razón anselmiana del sumo cogitable [54]. Su descripción ha de entenderse así: "Dios es el ser mayor que el cual", pensado sin contradicción, "ninguno puede pensarse" sin contradicción. Pues aquello cuya concepción incluye contradicción, no es pensable. Si lo fuera, habría dos pensables opuestos, que de ningún modo podrían constituir *un* pensable, pues ninguno de ellos determinaría al otro. Síguese que tal sumo cogitable, que describe a Dios, se da en realidad. Se da en realidad, primero, con ser quiditativo, porque el entendimiento descansa sumamente en él; por tanto, tiene razón de primer objeto del entendimiento, es decir, razón de ser y en sumo grado.

Se da en la realidad, en segundo lugar, con ser de existencia: El sumo cogitable no sólo existe en el entendimiento cogitante. Si sólo existiese en el entendimiento, podría existir en la realidad, pues es cogitable, y no podría existir, pues repugna a su naturaleza el existir por otro, consta de las conclusiones tercera y cuarta del capítulo tercero. Por consiguiente, el cogitable que existe en realidad es mayor que el que sólo existe en el entendimiento. Esto no ha de entenderse en el sentido de que un mismo ser, en cuanto pensado, es un pensable mayor si existe, sino

Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: "Deus est quo" cogitato sine contradictione "maius cogitari non potest" sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est. Duo enim tunc sunt cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur Deus, primo de esse quidditativo, quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus. Igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis et in summo.

Ultra, de esse existentiae: Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante; quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset esse, quia rationi eius repugnat esse ab alio—secundum tertiam et quartam tertii. Maius igitur cogitabile est illud quod est in re quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo quod idem, si cogitetur, per hoc sit maius

[54] *Proslogium*, c.3 (PL 158,228).

en el sentido de que un cogitable que existe es mayor que todo cogitable que existe sólo en el entendimiento.

La razón de San Anselmo puede ser "colorada" también de otro modo. Lo que existe es un cogitable mayor, esto es, más perfectamente cogitable, porque es visible. Lo que no existe ni en sí ni en su ser más noble, al que nada añade, no es visible. Lo visible es más perfectamente cognoscible que lo no visible, que sólo es inteligible abstractamente [55]. Luego lo que es perfectísimamente cognoscible existe.

Sexta vía o prueba, basada en el fin: Nuestra voluntad puede apetecer o amar algo mayor que todo fin finito, como el entendimiento puede entenderlo. Y parece que tiene inclinación natural a amar sumamente el bien infinito. La existencia de una inclinación en la voluntad hacia algo se prueba del hecho de que, sin hábito, lo quiere pronta y deleitosamente. La voluntad libre, como parece que lo experimentamos al amar el bien infinito, no descansa perfectamente en ningún otro bien. ¿Cómo no odiaría naturalmente el bien infinito, si fuese opuesto a su objeto, como odia naturalmente el no-ser?

Séptima vía, basada en la causa eficiente. Aristóteles la toca en el libro VIII de la *Física* [56], y en el libro XII de

cogitabile, si existat, sed omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile quod existit.

Vel aliter coloratur sic: Maius cogitabile est, quod existit, id est, perfectius cogitabile quia visibile. Quod non existit, nec in se nec in nobiliori, cui nihil addit, non est visibile; visibile est perfectius cognoscibile non visibili, tantummodo intelligibili abstractive; ergo perfectissime cognoscibile existit.

Sexta via ad propositum ex parte finis est talis. Voluntas nostra potest omni fine finito aliquid maius appetere vel amare, sicut et intellectus intelligere; et videtur inclinatio naturalis ad summe amandum bonum infinitum. Nam inde arguitur inclinatio naturalis in voluntate ad aliquid, quia ex se sine habitu prompte et delectabiliter vult illud. Voluntas libera, ita videtur quod experimur in amando bonum infinitum, non videtur in alio perfecte quietari. Quomodo non illud naturaliter odiret, si esset oppositum sui obiecti, sicut naturaliter odit non esse?

Septima via est ex parte causae efficientis—quam tangit

[55] DUNS SCOTUS, *Ordin.*, I d.3 p.1 q.1-2; q.3; II d.3 p.2 q.2; d.9 q.2; III d.14 q.3; IV d.10 p.3 q.2; d.45 q.2; etc.
[56] *Fís.*, 256*a*12-256*b*2.

la *Metafísica* [57]. Es ésta: La causa primera eficiente mueve con movimiento infinito. Luego tiene poder infinito.

El antecedente de esta prueba se "colora" así: La conclusión intentada se sigue igualmente, sea que la causa eficiente pueda mover con movimiento infinito, sea que de hecho mueva, porque en ambos casos es igualmente necesario que exista en acto.

La consecuencia se "colora" así: Si por sí, no en virtud de otro, mueve con movimiento infinito, contiene simultáneamente en su poder el efecto total, pues mueve independientemente. Pero lo que contiene virtual y simultáneamente un efecto infinito es infinito. Luego [la causa primera es infinita].

Esta razón o prueba [esta consecuencia] se "colora" también de otra manera: El primer motor contiene simultáneamente en su poder activo todos los efectos producibles por el movimiento. Pero estos efectos son infinitos, si el movimiento es infinito. Luego [tiene poder infinito].

No parece que la consecuencia queda bien probada por estas dos coloraciones. No por la primera, porque una duración mayor no añade perfección. La blancura que dura un año no es más perfecta que la que dura un día. Por consiguiente, un movimiento por larga que sea su duración, no es más perfecto que el movimiento que dura un solo día. Por consiguiente, del hecho de que el agente ten-

Aristoteles VIII *Physicorum* et XII *Metaphysicae*—quia movet motu infinito; ergo habet infinitam potentiam.

Haec ratio coloratur quantum ad antecedens sic: quia aeque concluditur propositum si posset movere per infinitum, sicut si movet, quia aeque oportet ipsum esse in actu. Quantum ad consequentiam sic: quia si ex se et non virtute alterius movet infinito motu, igitur non ab alio accipit sic movere, sed in sua vi habet totum effectum simul, quia independenter; quod simul habet virtualiter effectum infinitum est infinitum; igitur, etc.

Aliter coloratur ratio, quia primum movens simul habet in virtute sua activa omnes effectus possibiles produci per motum; illi sunt infiniti, si motus infinitus; ergo, etc.

Non videtur consequentia bene probari. Non primo modo, quia duratio maior nihil perfectionis addit, non perfectior albedo, quia uno anno manet quam si uno die; igitur motus quantaecumque durationis non est perfectior effectus quam motus unius diei; igitur ex hoc, quod agens habet in virtute activa

[57] *Met.*, 1071*b*2-22.

ga simultáneamente en su poder activo todos los efectos, no se concluye su mayor perfección, sino sólo que mueve por más tiempo y por sí. Para que tal conclusión fuese válida, habría que mostrar que la eternidad del agente concluye su infinidad; de otro modo, de la infinidad del movimiento no puede concluirse la infinidad del agente. Siendo esto así, se niega la conclusión de la "coloración", si no se la limita a la infinidad de duración.

Tampoco parece que la consecuencia queda probada por la segunda coloración: No se concluye una mayor perfección intensiva del hecho de que un agente, mientras dura, pueda producir sucesivamente todos los efectos de la misma especie; porque si permanece mil tiempos, puede respecto de mil efectos lo que puede respecto de uno en un tiempo determinado. Sin embargo, según los filósofos [58], la infinidad es imposible, excepto la infinidad numérica de los efectos producibles por el movimiento, es decir, de los generables y corruptibles, pues consideraban finitas las especies. Si alguien prueba que la infinidad de las especies es posible, mostrando que ciertos movimientos celestes son inconmensurables y por lo mismo nunca, aunque duren infinitamente, pueden volver a uniformidad, y que infinitas conjunciones en especie causan infinitos generables en especie—sea de ello lo que fuere, yo no arguyo sobre ello—,

et simul, non concluditur maior perfectio hic quam ibi, nisi quod agens diutius movet et ex se. Et ita esset ostendendum quod aeternitas agentis concluderet eius infinitatem; alias ex infinitate motus non potest concludi. Tunc ultima propositio colorationis negatur, nisi de infinitate durationis.

Secundus color abluitur: quia non maior perfectio intensiva concluditur ex hoc, quod agens quodcumque eiusdem speciei potest producere successive quamdiu manet, quia quod potest in unum tale uno tempore, eadem virtute potest in mille, si mille temporibus maneat. Non est autem possibilis apud philosophos infinitas—nisi numeralis effectuum productibilium per motum, scilicet generabilium et corruptibilium—quia in speciebus finitatem ponebant. Si quis alius probet infinitatem specierum possibilem, probando aliquos motus coelestes esse incommensurabiles et ita numquam posse redire ad uniformitatem etiamsi per infinitum durarent, et infinitae coniunctiones specie causare infinita generabilia specie—de hoc, quid-

[58] ARISTÓT., *Sobre la gener.*, 336a23-337a33.

ello es inoperante en relación a la intención de Aristóteles, quien negó la infinidad de las especies.

Aquí se objeta: ¿Cómo en el primer argumento te esforzabas en concluir la infinidad de Dios del hecho de que la esencia divina es causa de conocer objetos infinitos, y niegas aquí que la infinidad pueda concluirse del hecho de que sea causa de producir objetos infinitos, como si conocer el ser fuera superior a producirlo?

Se objeta también: ¿Cómo en el segundo argumento quisiste concluir la infinidad del Primer Principio del solo hecho de que su naturaleza es la razón total de su visión de toda otra naturaleza, y no la concluyes aquí del hecho de que es la razón total del ser de toda otra naturaleza? Pues es al menos la causa total de la naturaleza próxima a ella.

Respuesta a la primera objeción: Todo ser que pueda causar al mismo tiempo muchos efectos, que incluyen alguna perfección propia, es más perfecto por razón de la pluralidad de tales efectos. Esto es verdad del acto de entender simultáneamente infinitos objetos. Por tanto, si tú probases que un ser podría causar simultáneamente infinitos objetos, concedería que tiene poder infinito. Pero no si sólo puede causar sucesivamente objetos infinitos.

Se insistirá: Posee tal poder simultáneamente y, en cuanto es de sí, podría causar simultáneamente infinitos

quid sit in se; sed nihil ad intentionem Aristotelis, qui infinitatem specierum negaret.

Obiicitur hic ulterius, inquirendo quomodo in primo argumento nitebaris concludere infinitatem quia Essentia Divina est causa cognoscendi infinita, et hic negas hoc posse concludi ex hoc, quod est causa essendi, infinita, quasi maius sit facere aliquod esse cognitum quam ens verum. Item: Quomodo in secundo argumento concludere voluisti infinitatem ex hoc solo, quod natura Primi est ratio totalis videndi aliquam naturam aliam, et non concluditur hic si est ratio totalis essendi respectu eius? Nam saltem proximae naturae sibi est totalis causa essendi.

Ad primum: Quidquid potest aliqua multa simul, quorum quidlibet requirit aliquam perfectionem propriam, illud concluditur perfectius ex pluralitate talium; ita est de intelligere infinita simul; et ita concederem, si probares, quod posset causare simul infinita, quod esset virtus infinita; non ita, si successive.

Contra: Simul habet; etiam, quantum est ex se, simul pos-

objetos. Pero la naturaleza de los efectos no lo permite. Lo que es capaz de causar blanco y negro no es menos perfecto porque éstos no sean causables simultáneamente. Esto depende de la repugnancia mutua de tales efectos, no de una deficiencia en el agente.

Respondo: No está probado que el Primer Principio sea la causa total de infinitos efectos ni que los posea total y simultáneamente, pues respecto de la causalidad eficiente no está probado que la causa segunda no sea necesaria por razón de la causalidad correspondiente a su formalidad propia.

Se volverá a insistir: Está bien probado que el Primer Principio posee eminentemente toda la causalidad de la causa segunda, incluso la causalidad propia de ésta, aun que no esté probado que la causalidad de la causa segunda no es inferior en cuanto es poseída formalmente que en cuanto es poseída eminentemente. Tiene, por consiguiente, simultánea y eminentemente toda la causalidad respecto de todo efecto posible, incluso respecto de efectos infinitos, aunque éstos se produzcan sucesivamente.

Respondo: Por lo que veo, es la última "coloración" de la mencionada consecuencia de Aristóteles, por la que pruebo la infinidad del Primer Principio de la manera siguiente: Si el Primer Principio poseyese toda causalidad formal y simultáneamente, aunque los causables no pudiesen ser producidos, sería infinito; pues, en cuanto dependiera de sí, podría causar simultáneamente efectos infinitos, y el poder de producir simultáneamente muchos efectos concluye un poder intensivo mayor. Por consiguiente, si poseyese toda causalidad más perfectamente que si la poseyese formalmente, con mayor razón se seguiría su infinidad intensiva. Pero el Primer Principio posee todo poder secundario, que se halla en Él más eminentemente que si lo poseyera formalmente. Luego tiene poder intensivo infinito.

Por consiguiente, aunque he relegado la omnipotencia *propiamente dicha*, en el sentido en que la entienden los católicos, al tratado de las cosas creídas [59], sin embargo, la razón prueba el poder infinito, es decir, un poder que posee en sí simultánea y eminentemente toda la causalidad, que, de existir formalmente, podría producir simultáneamente efectos infinitos, dado que fuesen simultáneamente efectibles.

Si se replica: "El Primer Principio no puede producir simultáneamente objetos infinitos, pues no está probado que es causa total de infinitos efectos", la réplica es inoperante. Pues el ser de sí causa total simultánea no implica mayor perfección que el ser causa primera. En primer lugar, porque no se requieren dos causas, la primera y la segunda, para añadir perfección al causar—en tal caso lo más remoto sería más perfecto, por requerir causa más per-

set; sed natura effectus non permittit, sicut potens causare album et nigrum non est minus perfectum quia ista non sunt simul causabilia. Hoc enim est ex repugnantia ipsorum, non ex defectu agentis.

Respondeo: Non est probatum quod Primum est tota causa istorum infinitorum et quod simul habet totaliter illa, quia non est probatum ex causalitate efficientiae, quin causa secunda sit necessaria propter aliquam causalitatem correspondentem suae propriae formalitati.

Contra. Hoc bene probatur, quod habet eminenter omnem causalitatem causae secundae, etiam propriam illi, licet non sit probatum quod illa ut formaliter nihil addat sibi ut eminenter; habet igitur simul eminenter omnem causalitatem respectu omnis effectibilis, etiam infinitorum, licet ista fiant successive.

Respondeo: Hoc est ultimum quod colorat dictam consequentiam Aristotelis, quantum video, et ex isto probo infinitatem sic: Si Primum haberet omnem causalitatem formaliter et simul, licet non possent causabilia simul poni in esse, esset infinitum, quia simul, quantum est ex se, posset infinita; et posse plura simul concludit maiorem potentiam intensive; igitur si habet perfectius quam si haberet omnem causalitatem formaliter, magis sequitur infinitas intensiva; sed habet omnem secundum totum, quod est in ipsa eminentius quam sit in ipsa formaliter; igitur est infinitae potentiae intensive.

Licet igitur omnipotentiam proprie dictam, secundum intellectum Catholicorum, usque ad Tractatum de Creditis distulerim, tamen illa non probata, infinita potentia probatur quae simul ex se habet eminenter omnem causalitatem, quae simul, quantum est ex se, si esset formaliter, posset in infinita, si essent simul factibilia.

Si obiicitur: Primum non potest ex se simul in infinita, quia non est probatum quod sit totalis causa infinitorum, hoc nihil obstat. Si enim haberet simul unde esset totalis, nihil perfectius esset quam nunc sit, sic quando habet unde sit Prima; tum quia illae duae non requiruntur propter perfectionem addendam in causando, quia tunc remotius esset per-

[59] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordin.*, I d.42 q. un.

fecta—; aunque, según los filósofos[60], el Primer Principio no puede causar inmediatamente un efecto imperfecto; debiéndose, pues, a la imperfección del efecto el que deba usar de alguna causa imperfecta para causarlo. En segundo lugar, porque, según Aristóteles[61], todas las perfecciones se hallan en el Primer Principio más eminentemente que si, de ser ello posible, existiesen en Él formalmente. Así se ve que la prueba de Aristóteles del poder infinito puede concluir.

Respuesta a la segunda objeción: Por ser la esencia divina sola la razón del conocimiento-visión de la piedra, se sigue que ésta no añade perfección a aquélla. No se sigue la misma conclusión del hecho de que la esencia divina sea la causa inmediata, incluso total, de la piedra. La causa primera sólo es causa total de la suprema naturaleza creada.

Por esta vía de la eficiencia se arguye también de la siguiente manera: La causa primera crea. Pero entre los extremos de la creación hay distancia infinita[62]. [Luego la causa primera es infinita.] El antecedente [o mejor, la premisa mayor] es objeto de fe[63]; y es verdad que el no ser

fectius, quia perfectiorem causam requireret—sed si requireretur secundum philosophos, hoc est propter imperfectionem, ut Primum cum aliqua causa imperfecta possit causare imperfectum, quod secundum ipsos non posset immediate causare tum quia perfectiones totae secundum Aristotelem eminentius sunt in Primo quam si ipsae formalitates earum inessent, si possent inesse. Sic videtur posse concludere ratio Aristotelis de potentia infinita.

Ad secundum obiectum supra dico quod quia Essentia Divina sola est ratio videndi lapidem perfecte, sequitur quod lapis nihil perfectionis addat illi Essentiae. Non sequitur hoc, si est ratio causandi lapidem immediate, etiam ut tota causa: nam respectu supremae naturae Prima Causa est totalis causa.

Iuxta istam viam efficientiae arguitur: quia creat, inter creationis extrema est distantia infinita. De hoc antecedens ponitur creditum, et verum est ut non-esse quasi duratione praecedat esse, ut tamen quasi natura, secundum viam Avicen-

[60] Cf. ARISTÓT., *Fís.*, 259b32-260a19; *Sobre el Cielo*, 286a34-286b9; *Sobre la gener.*, 336a23-337a33; *Met.*, 1072a9-23, AVERROES, in h. l. *Phys.*, VIII com.79; *Met.*, VIII com.28-37; IX com.7; XII com.41; *Epitome in libros Met.*, tr.4; AVICENNA, *Met.*, IX c.4; *Met. Compend.*, I p.4 tr.2 c.1.
[61] ARISTÓT., *Met.*, 1021b31-32; 1072b28-30; etc.
[62] THOMAS, *S. Theol.*, I p.45 a.5 ad 3.
[63] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordin.*, IV d.1 p.1 q. un.

precede al ser en cuasi-duración o, según Avicena[64], en cuasi-naturaleza. Este antecedente se prueba también por la conclusión decimonona del capítulo tercero, pues al menos la primera naturaleza después de Dios procede de Él, no de sí, ni de algo preexistente. Pero, como ya se dijo, el ser hecho no requiere o implica mutación; y el decir que el no-ser es anterior al ser según naturaleza no implica que se dan extremos de mutación, que el Poder Primero causara. En todo caso, sea lo que fuere de la premisa mayor, la menor (el autor la llama consecuencia) no se prueba; pues cuando entre los extremos no hay distancia, sino que se dice que distan precisamente por ser extremos, la distancia es tanta cuanto es el extremo mayor[65]. Ejemplo: Dios dista infinitamente de la criatura.

Por último, la conclusión propuesta se prueba por la negación de causa intrínseca en el Primer Principio. He aquí el argumento: La forma es limitada por la materia. Luego la forma que por su naturaleza no está ordenada a unirse a la materia, es infinita[66].

Opino que esta razón es inválida, pues según los que la aducen[67], el ángel es inmaterial, y, sin embargo, no es infinito. Por otra parte, nunca, según ellos[68], la existencia, que es posterior a la esencia, limita a ésta. De aquí

nae. Antecedens ostenditur ex decimanona tertii, quia saltem prima natura post Deum est ab ipso et non a se, nec accipit esse aliquo praesupposito. Et, ut iam dictum est, effici non requirit mutari; sed sic accipiendo prius natura non-esse quam esse, non sunt ibi extrema mutationis quam causaret illa virtus. Sed quidquid sit de antecedente, consequentia non probatur; quia quando inter extrema nulla est distantia, sed ipsa dicuntur distare praecise ratione extremorum, in se, tanta est distantia quantum est maius extremum. Exemplum: Deus distat in infinitum a creatura.

Ultimo ostenditur propositum ex negatione causae intrinsecae: quia forma finitur per materiam; igitur quae non est nata esse in materia, est infinita.

Hoc reputo nihil valere, quia secundum ipsos angelus immaterialis, non est infinitus. Numquam esse posterius essentia, secundum ipsos, essentiam finitabit. Unde quaelibet enti-

[64] AVICENNA, *Met.*, VI c.2.
[65] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordin.*, d.1 p.19 q. un.
[66] THOMAS., *S. Theol.*, I q.7 a.1 in corp. y ad 2; *S. c. Gent.*, I c.43.
[67] THOMAS, *Sent.*, II d.3 p.1 a.1 in corp.
[68] THOMAS, *Quodl.*, II q.2 a.1 in corp. et ad 2; *S. Theol.*, I q.50 a.2 ad 3.4; *Sent.*, II d.3 q.1 in corp.; *S. c. Gent.*, II c.52, etc.

se sigue que toda entidad tiene su grado de perfección intrínsecamente, de sí, no de otro ser. Es decir, que el razonamiento "lo que limita a la forma es la materia; luego una forma que no es limitada por la materia, no es limitada" [69], es falacia de consecuente [70]. Según este modo de razonar, podría decirse: El cuerpo es limitado por otro cuerpo; luego si no es limitado por otro cuerpo, es infinito, y el último cielo será infinito. Esta es la falacia del tercer libro de la *Física* [71]. Como el cuerpo es previamente limitado en sí, la forma finita es previamente limitada en sí, por ser una naturaleza determinada en los seres, antes de ser limitada por la materia. La segunda limitación presupone la primera, no la causa. Por consiguiente, en un instante de naturaleza la esencia es limitada, y, por tanto, no es limitable por la existencia. Luego en el segundo instante no es limitada por la existencia.

Brevemente expongo esta conclusión.

CONCLUSIÓN DÉCIMA. *La infinidad implica omnímoda simplicidad.*

En primer lugar, la infinidad implica la simplicidad intrínseca de la esencia. Si el ser infinito no fuese simple en su esencia, estaría compuesto o de partes finitas en sí

tas habet intrinsecum gradum perfectionis, non per aliud ens. Et si forma finitur ad materiam, igitur si non ad illam, non finitur—fallacia est consequentis. Corpus finitur ad corpus; igitur si non ad corpus, est infinitum; ultimum caelum erit infinitum—sophisma est tertii *Physicorum*. Quia corpus prius in se finitur, ita forma finita prius in se est finita—quia scilicet prius est talis natura in entibus quam finiatur per materiam. Nam secunda finitas praesupponit primam, non causat eam. In aliquo igitur signo naturae est essentia finita; igitur non finibilis per esse; ergo in secundo signo non finitur per esse.

Breviter dico unam propositionem.

DECIMA CONCLUSIO. *Ex infinitate sequitur omnimoda simplicitas.*

Prima, intrinseca in essentia—quia aut componeretur ex fi-

[69] THOMAS, *Sent.*, I d.43 q.1 a.1 in corp.; *S. Theol.*, I 9.7 a.1 in corp.
[70] Cf. ARISTÓT., *Sofismas*, 167b1-13.
[71] Cf. ARISTÓT., *Fís.*, 204b5-15.

o de partes infinitas en sí. Si lo primero, sería finito. Si lo segundo, la parte sería menor que el todo [es decir, no sería infinita, o habría algo mayor que el infinito].

En segundo lugar, la infinidad excluye composición de partes cuantitativas. La perfección infinita no se da en magnitud, porque si ésta es finita, la perfección sería mayor en una magnitud mayor. Ahora bien, la magnitud es siempre finita; no puede darse magnitud infinita. Aristóteles da esta razón en el libro VIII de la *Física* [72], y en el libro XII de la *Metafísica* [73].

Se objeta contra esto: La perfección infinita en magnitud sería infinita en el todo y en la parte, y, por lo tanto, no sería mayor en una magnitud mayor, como el alma intelectiva es una forma perfectísima, y tan perfecta en un cuerpo pequeño como en uno grande, en una parte del cuerpo como en todo el cuerpo. Si ella, el alma intelectiva, tuviese por esencia un poder infinito, es decir, un poder de entender infinitos inteligibles, lo poseería también en una magnitud pequeña. El poder no sería mayor en una magnitud mayor. Se niega, pues, que toda potencia que se da en una magnitud sea mayor en una magnitud mayor.

"Coloración" de la razón de Aristóteles, que prueba que la perfección infinita no se da en magnitud, extendiéndose accidentalmente en ella, de suerte que una parte de

nitis in se aut ex infinitis in se; si primum, igitur finitum; si secundum, igitur pars minor toto.

Secundo: quod non componitur ex partibus quantitativis, quia infinita perfectio non est in magnitudine, quia illa, si finita est, in maiore esset maior: infinita magnitudo esse non potest. Haec ratio Aristotelis VIII *Physicorum* et XII *Metaphysicae*.

Sed instatur quia perfectio infinita in magnitudine esset eiusdem rationis in toto et in parte, et ideo non in maiori maior, sicut modo anima intellectiva est perfectissima forma, et ita perfecta est in modico corpore sicut in magno, et in parte corporis sicut in toto; quia si ipsam secundum essentiam suam consequeretur infinita potentia, scilicet intelligendi infinita intelligibilia, ita sequeretur eam in magnitudine modica; quod si maior poneretur, non esset maior potentia. Haec ergo negatur: Omnis potentia in magnitudine maior est in maiori magnitudine.

Ratio Aristotelis coloratur, quod probat perfectionem infinitam non esse in magnitudine, sic quod extendatur per acci-

[72] *Fís.*, 266a25-266b26.
[73] *Met.*, 1073a2-12.

la perfección residiera en una parte correspondiente de la magnitud. Si tal sucediera, en eficacia operativa, aunque no en intensidad, la perfección sería mayor en el todo que en la parte, como acontece, por ejemplo, en un fuego grande y en una parte suya. Síguese, pues, que en una magnitud finita no se da una potencia infinita en eficiencia y extensa. Luego tampoco se da en ella una potencia infinita en intensidad.

Esta segunda consecuencia [es decir, tampoco se da en ella una potencia infinita en sí] es manifiesta porque sólo la infinidad en la eficiencia concluye poder infinito en sí. Que la primera consecuencia [es decir, en una magnitud finita no se da una potencia infinita en eficacia y extensa] es también legítima, se prueba de dos modos:

Primero, en cualquier parte alícuota de una magnitud finita se da un poder finito en eficiencia; de lo contrario, no sería menor que todo el poder. Luego el poder es finito también en toda la magnitud, pues lo que está compuesto de partes finitas y en número finito, es finito.

Segundo, si se concibe que la magnitud crece, el poder crece de la misma manera en eficiencia. Luego este poder fue originariamente finito y siempre lo será, mientras se lo conciba capaz de crecer, lo que, mientras se dé en una magnitud finita, sucede siempre. Luego nunca se le concibe como incapaz de crecer, a no ser que resida en una mag-

dens, quod scilicet pars sit in parte; quia tunc maior esset in toto quam in parte, quantum ad efficientiam in operando, licet non secundum intensionem in se, sicut de igne magno et parte eius; et ita sequitur quod in magnitudine finita non sit potentia infinita secundum efficientiam, et hoc extensa; ergo nec secundum intensionem in se infinita.

Haec secunda consequentia patet, quia non concluditur infinita in se nisi ex infinitate in efficientia. Sed quod primum sequitur, ostenditur dupliciter:

Primo, quia in qualibet parte aliquota magnitudinis finitae est potentia finita secundum efficientiam; alias non minor toto; ergo et in tota est finita, quia compositum ex finitis in se et finities sumptis est finitum.

Secundo, quia intelligatur magnitudo crescere, crescet potentia sic secundum efficientiam; igitur prius fuit finita et semper erit, quamdiu intelligitur posse crescere, quod semper est, dum est in magnitudine finita. Ergo numquam intelligitur impossibilis crescere, nisi sit in magnitudine infinita, et ita nec alius

nitud infinita, ni, por tanto, como infinito en eficiencia o en intensidad, sin la misma salvedad.

Pero ¿qué decir de la afirmación de que la potencia intensivamente infinita no se extiende accidentalmente en el sentido de que una parte suya residiera en una parte correspondiente de la magnitud? ¿Cómo concluir de ella que no se halla absolutamente en ninguna magnitud? La última razón se completa de la manera siguiente: La magnitud extiende el sujeto, no la perfección infinita ni la materia, cuya forma sería esta perfección, como el alma intelectiva es la forma del cuerpo; pues esta perfección no está en la materia, como consta de la conclusión primera de este capítulo. Luego [la potencia infinita no se halla en magnitud alguna]. El mismo Filósofo, en el libro XII de la *Metafísica* [74], antes de dar la prueba, demostró que el poder infinito no incluye materia, y en virtud de aquella conclusión y de ésta, queda suficientemente probada la proposición.

Otra prueba breve de la conclusión propuesta. La intelección no es sujeto de extensión. La primera naturaleza es su intelección—consta de la conclusión sexta de este capítulo—, y no es recibida en materia, que pudiera llamarse cuantitativa, consta de la conclusión primera de este capítulo.

En tercer lugar, la infinidad excluye composición de accidentes: Todo lo que es perfectible carece de la enti-

est infinita secundum efficientiam; ergo nec secundum intensionem.

Sed quid ad propositum, quod potentia infinita intensive, non extenditur per accidens, ita quod pars sit in parte magnitudinis? Quomodo hinc sequetur quod omnino non sit in magnitudine? Suppletur ratio ultima sic: Extensio aliquid extendit quod est subiectum, et non illam perfectionem infinitam, nec materiam, cuius illa sit forma, sicut intellectiva est corporis; quia illa perfectio non est in materia—ex prima huius; ergo, etc. Ita et Philosophus ante istam probationem probavit non inesse materia, XII *Metaphysicae*, et virtute illius conclusionis prioris et istius, sequitur propositum sufficienter.

Propositum brevius sic probatur: Intelligere non est subiectum extensionis; Prima Natura est intelligere—ex sexta huius—et non receptum in materia, quae possit dici quanta—ex prima huius.

Tertio concluditur quod non est componibilis alicui acci-

[74] *Met.*, 1071b20-21.

dad de alguna perfección; de lo contrario, no se hallaría en potencia a ella. Por tanto, a todo lo que es perfectible puede añadirse alguna perfección, y el todo resultante será algo más perfecto que cualquiera de las partes unidas. Al ser infinito nada le falta; nada que se le uniera, le añadiría perfección; de lo contrario, se daría algo mayor que el infinito. Además: El infinito no puede tener accidentes materiales, pues no es cuantitativo. Tampoco tiene accidentes inmateriales pertenecientes al entendimiento y a la voluntad; las perfecciones que, ante todo, parecen ser accidentes en él, como el entender y el querer, le son idénticas, consta de la conclusión sexta de este capítulo.

Se arguye en otra forma en pro de esto: En el Primer Principio nada es *per accidens,* porque lo que es *per se* es anterior a lo que es *per accidens*. En el Primer Principio nada es causado. En el Primer Principio nada es potencial.

Lo primero [que nada es *per accidens* en el Primer Principio] quiere decir que ningún accidente es de su esencia, no quiere decir que nada se halle en Él accidentalmente. Prueba: En la esencia del Primer Principio, que es primera, nada es accidental aunque accidentalmente existiese en Él; habría algo *per se* anterior a lo *per accidens,* porque la esencia primera sería anterior a la unión del accidente a Él.

Prueba de lo segundo [de que en el Primer Principio

denti; quia omne perfectibile caret secundum se entitate perfectionis; alias non esset in potentia ad ipsam; ideo perfectio additur perfectibili, et totum est aliquid perfectius altero unitorum. Infinito nihil deest; nihil perfectionem addit, quod sit ei unibile; tunc enim Infinito aliquid maius esset. Secundo, quia accidentia materialia sibi inesse non possunt, quia non est quantus. Accidentia immaterialia pertinentia ad intellectum et voluntatem non sunt in ipso, quia quae videntur ibi maxime esse accidentia, sunt idem sibi sicut intelligere et velle—ex sexta huius.

Aliter arguitur ad hoc, quia in Primo nihil est per accidens, quia per se ante omne per accidens. In Primo nihil est causatum; in Primo nulla est potentia. Hoc ostendit quod accidens non sit de essentia Primi, non autem quod non insit accidentaliter.

Primum non, quia in essentia Primi, quae prima est, nihil esset per accidens, licet aliquid aliud ab ipsa accidentaliter sibi inesset; et ideo illo per accidens esset aliquod per se prius, quia essentia prima prior esset illa unione accidentis ad se.

Secundum non, quia essentia prima esset incausata, licet ali-

nada hay causado]: la esencia primera sería incausada, aunque algo causado la informara accidentalmente. Ninguna esencia de una substancia causada es causa de sí aunque alguna sea causa de su accidente.

Prueba de lo tercero [de que en el Primer Principio no hay potencia]: La potencia a un accidente es potencia *secundum quid,* es decir, receptiva. Por eso no puede darse en un ser que en su esencia es sólo acto.

Se arguye también de otro modo: En el Primer Principio sólo hay perfección simplemente, consta de la conclusión segunda de este capítulo. Toda perfección tal es idéntica con su esencia; de lo contrario, su esencia no sería óptima, o se darían muchos seres simplemente óptimos.

Este argumento no concluye, porque, como consta de lo dicho en la conclusión cuarta, prueba sexta, de este capítulo, no repugna a la noción de perfección simple el que haya muchas de ellas, sumas en sus grados respectivos, y haya, sin embargo, una entidad suma mejor que otra también suma y que todas estas entidades o perfecciones sumas; ni repugna que la esencia del Primer Principio sea mejor que cualquiera de estas perfecciones, aunque ninguna de ellas fuese idéntica a ella, sino sólo existiese en ella, pues no concluye el siguiente raciocinio: Tal denominativo es mejor que cualquier otro incompatible con él, y es sumo en su orden; luego es simplemente óptimo. Sólo se sigue:

quod causatum ipsam accidentaliter informaret; quaelibet essentia substantiae causatae est non causa sui, licet aliqua sit causa sui accidentis.

Tertium non, quia potentia ad accidens est potentia secundum quid. Unde ostenditur, quod non possit esse in aliquo, quod in essentia sua est tantum actus.

Aliter arguitur: quod nihil est in Primo nisi perfectio simpliciter—ex secunda huius; quaelibet talis est idem essentiae illi; alias illa non esset optima ex se, vel plura simpliciter optima.

Non concludit, quia—sicut patet per illud quod dictum est in quarta huius probatione sexta—non repugnat rationi perfectionis simpliciter quod sint multae perfectiones simpliciter, et quaelibet summa in suo gradu, et tamen unum summum melius alio et omnibus illis summis; et quolibet eorum melius sit essentia Primi, licet nulla earum sit eadem sibi, sed inhaerens tantum; quia non sequitur: Est denominativum melius quocumque sibi incompossibili, et est secundum suam rationem in summo, igitur est simpliciter optimum. Sed tantum sequitur:

Luego es el óptimo en el género al que pertenecen él y los denominativos incompatibles con él.

Se dirá: Pero si todas las perfecciones que se dicen simples se incluyesen por identidad, el ser que poseyese una más perfectamente, poseería también las otras perfecciones de una manera más perfecta. El consecuente es falso. La materia es más necesaria que la forma, sin embargo es menos acto; el accidente depende de la substancia, sin embargo es más simple que la substancia.

Parejamente, el cielo es más incorruptible que un cuerpo compuesto; sin embargo, nuestro cuerpo animado es más noble en cuanto animado. Por tanto, síguese que las perfecciones simples—exceptuando algunas que son propiedades del ser—difieren ya entre sí, ya tal vez del sujeto, y una perfección puede ser, y es de hecho, poseída intensamente, mientras otra no es poseída intensamente o no es poseída del todo.

Pero ni la primera proposición de esta razón [en el Primer Principio sólo hay perfección simple] está mostrada. Pues la segunda que se alega [tal perfección es idéntica a su esencia] no prueba del accidente inherente, sino de lo que es intrínseco a la naturaleza suma.

Si un protervo pusiese un accidente en el Primer Principio, sería difícil mostrar contra él que tal accidente sería una perfección pura, pues a veces naturalezas más nobles se denominan por un denominativo menos noble, y natu-

Igitur est optimum totius illius generis, in quo est ipsum, et denominativa sibi incompossibilia.

Sed si omnes perfectiones quae dicuntur simpliciter includerent se per identitatem, quidquid haberet unam perfectius aliquo et aliam sic haberet; consequens falsum. Materia enim magis est necessaria quam forma, tamen minus est actus; accidens dependens ad substantiam, tamen est simplicius ipsa.

Saepe coelum incorruptibilius est mixto; tamen nostrum corpus animatum nobilius est inquantum animatum. Ideo sequitur quod differunt perfectiones simpliciter—nisi aliqua, quae sunt passiones entis—et inter se, et a subiecto forte, et una intense habetur, alia non intense vel omnino non habetur.

Sed nec prima propositio huius rationis est ostensa; nam illa secunda quae allegatur non probat de accidente inhaerente, sed de intrinseco Naturae Summae.

Si autem accidens poneretur in Primo ab aliquo protervo, difficile esset contra ipsum ostendere illud esse perfectionem simpliciter, quia quandoque nobiliores naturae denominantur a

ralezas menos nobles, por un denominativo más noble, que se dice perfección simple. Ejemplo: La materia prima es simple, el hombre no es simple. La simplicidad es un tal denominativo [una perfección simple]. Mas sería difícil, y quizá imposible, probar por estos cuatro medios últimos que en el Primer Principio no hay accidente *per accidens* inherente contingentemente, según el cual pudiera cambiarse accidentalmente, sea por sí, sea por algo posterior, pues se afirma de nuestra voluntad que por sí cambia al acto de querer, aunque se ponga una causa primera de nuestros actos.

Si estuviese bien probado que en el Primer Principio su simplicidad excluye todo accidente, la conclusión sería muy fecunda. Si alguien no gusta de las dos primeras pruebas aquí aducidas, que aduzca otras mejores.

Señor Dios nuestro, los católicos pueden concluir de lo dicho muchas perfecciones tuyas que fueron conocidas por los filósofos. Tú eres el primer eficiente. Tú eres el fin último. Tú eres supremo en perfección, trasciendes todas las cosas. Tú eres completamente incausado, por tanto ingenerable e incorruptible; más, eres absolutamente incapaz de no ser, pues eres intrínsecamente necesario; y, por consiguiente, eres eterno, porque posees simultáneamente interminabilidad de duración sin potencia a la sucesión, pues sólo puede darse sucesión en lo que es causado con-

denominativo minus nobili, et minus nobiles a nobiliori, quod dicitur perfectio simpliciter. Exemplum: Materia prima est simplex, homo non est simplex; simplicitas est tale denominativum. Imo difficile esset ex istis quatuor mediis ultimis, et forte impossibile, probare quod in Primo non sit accidens per accidens contingenter inhaerens, et secundum quod possit per accidens mutari, sive a se sive ab aliquo posteriori; quia voluntas nostra ponitur ex se mutari ad velle, licet Prima Causa ponatur respectu actuum nostrorum.

Si bene esset probata in Primo simplicitas accidenti repugnans, foecunda conclusio esset valde. Si cui duae primae probationes hic positae non placeant, afferat meliores.

Domine Deus noster, plures perfectiones a philosophis de te notas, possunt Catholici utcumque concludere ex praedictis. Tu Primum Efficiens. Tu Finis Ultimus. Tu supremus in perfectione, cuncta transcendis. Tu penitus incausatus, ideo ingenerabilis et incorruptibilis; imo omnino impossibilis non esse, quia ex te necesse esse; ideoque aeternus, quia interminabilitatem durationis simul habens sine potentia ad successio-

tinuamente o al menos depende de otro en el ser, dependencia que está lejos de un ser que es intrínsecamente necesario.

Tú eres viviente con vida nobilísima, porque eres dotado de inteligencia y voluntad. Tú eres feliz; más, eres esencialmente Felicidad, porque eres comprensión de Ti mismo. Tú eres visión clara y dilección deleitabilísima de Ti; y aunque eres feliz en Ti solo y te bastas sumamente, con todo entiendes todo lo inteligible simultánea y actualmente. Tú puedes simultánea, contingente y libremente querer, y, queriendo, causar todo lo causable. Por consiguiente, tu poder es verísimamente infinito. Tú eres incomprensible, infinito, pues ningún ser omnisciente es finito, ningún ser de poder infinito es finito, ni lo supremo se da en los seres, ni el fin último es finito, ni lo que existe por sí y es totalmente simple es finito.

Tú eres el ápice de la simplicidad, pues no tienes partes distintas, ni tienes en tu esencia realidades realmente no idénticas. En Ti no puede darse ninguna cantidad, ningún accidente; por consiguiente, no eres accidentalmente mudable; probé más arriba que eres esencialmente inmutable.

Tú solo eres simplemente perfecto, no un ángel o cuerpo perfecto, sino ser perfecto; no te falta ninguna entidad que puede hallarse en un ser. No toda perfección puede hallarse formalmente en un ser, puede hallarse en alguno formal o eminentemente, como se halla en Ti, Dios, que eres el supremo de los seres, el solo infinito entre los seres.

Tú eres bueno sin límites, y comunicas liberalísimamente los rayos de tu bondad; a Ti, al ser amabilísimo, recurre cada uno de los seres como a su fin último.

Tú solo eres la verdad primera, pues lo que no es lo que aparece, es falso. Por lo tanto, en lo falso la apariencia se distingue de la naturaleza; si no se distinguiera, la naturaleza aparecería tal como es. En Ti la apariencia no se distingue de tu ser; apareces en tu esencia que primeramente se te aparece a Ti mismo; no hay en Ti apariencia posterior.

En tu esencia, digo, todo lo inteligible está presente a tu entendimiento en toda su inteligibilidad. Tú eres, por tanto, preclarísima verdad inteligible y verdad infalible, y cierta y exhaustivamente comprendes toda verdad inteligible. Pues las otras cosas, que en Ti aparecen, no aparecen para que te engañen, porque en Ti aparecen; esta razón de aparecer no impide que la razón propia de lo que es mostrado por ella aparezca a tu entendimiento. Nuestra

nem; quia nulla successio esse potest, nisi in continue causato aut saltem in essendo ab alio dependente, quae dependentia longe est a necessario ex se in essendo.

Tu vivus vita nobilissima, quia intelligens et volens. Tu beatus, imo essentialiter beatitudo, quia tu es comprehensio tui ipsius. Tu visio tui clara et dilectio iucundissima; et licet in te solo beatus et tibi summe sufficias, tu tamen omne intelligibile simul actu intelligis. Tu omne causabile simul contingenter et libere potes velle et volendo causare; verissime igitur es potentiae infinitae. Tu incomprehensibilis, infinitus; nam nihil omnisciens est finitum; nullum infinitae potentiae est finitum, nec supremum in entibus; nec finis ultimus est finitus; nec per se existens simplex penitus est finitum.

Tu es in fine simplicitatis, nullas partes habens re distinctas, nullas realitates in essentia tua habens realiter non easdem. In te nulla quantitas, nullum potest accidens inveniri; et ideo es secundum accidentia non mutabilis, sicut te in essentia esse immutabilem superius iam expressi.

Tu solus simpliciter es perfectus; non perfectus angelus aut corpus, sed perfectum ens, cui nihil deest entitatis possibilis alicui inesse. Non potest omnis entitas alicui formaliter inesse; sed potest in aliquo formaliter vel eminenter haberi, quomodo tu Deus habes, qui es supremus entium, imo solus in entibus infinitus.

Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo recurrunt ut ad ultimum suum finem.

Tu solus es Veritas Prima; quippe, quod non est quod apparet, falsum est. Igitur est aliud sibi ratio apparendi, quia si sola eius natura esset sibi ratio apparendi, appareret esse quod est. Tibi nihil aliud est ratio apparendi, quia in tua essentia tibi primitus apparente; ac per hoc tibi nihil posterius est ratio apparendi.

In illa, inquam, essentia omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis est intellectui tuo praesens. Tu es ergo intelligibilis veritas praeclarissima et veritas infallibilis, et veritatem omnem intelligibilem certitudinaliter comprehendens. Non enim alia, quae in te apparent, ideo tibi inesse apparent ut te fallant, quia in te apparent; quia haec ratio apparendi non prohibet propriam rationem ostensi per ipsam tuo intellectui apparere. Sicut noster visus fallitur, quando extranei apparen-

vista se engaña cuando la apariencia de algo extraño impide que aquello que es aparezca; esto no sucede en tu entendimiento. Más, apareciéndosete tu esencia, todo ser que reluce en esta esencia con la perfectísima claridad de ella, se te aparece según la razón propia de tal ser.

No es necesario para mi intento tratar más extensamente de tu verdad y de tus ideas. Mucho se ha escrito de éstas, pero aunque nunca se hubiesen dicho tales cosas, ni mencionado siquiera tus ideas, no por ello se conocería menos de tu perfección. Esto es claro, pues tu esencia es la razón perfecta de conocer todo lo que es cognoscible bajo cualquier razón de cognoscibilidad—llámela idea quien así lo desee—; yo no tengo intención de detenerme aquí a discutir este término griego y platónico.

Además de las cosas predichas, predicadas de Ti por los filósofos, los católicos te alaban a menudo como omnipotente, inmenso, ubicuo, justo y misericordioso, providente de todas las criaturas, particularmente de las intelectuales, puntos que relego para el tratado próximo. Pues en este tratado primero he intentado ver cómo las proposiciones o atributos metafísicos de Ti afirmados pueden en algún modo deducirse por la razón natural. En el siguiente tratado estudiaré los atributos que son objeto de fe, en los que la razón deviene cautiva, pero que para los católicos son tanto más ciertos cuanto que no se fundan en nuestro

tia prohibet illud quod est apparere, non ita est in tuo intellectu; imo, tua essentia apparente, quidlibet in ipsa relucens ex eius perfectissima claritate, tibi secundum propriam rationem apparet.

De veritate tua et ideis in te, non est opus amplius pertractare propter meum propositum exsequendum. Multa de ideis dicuntur quibus numquam dictis, imo nec ideis nominatis, non minus de tua perfectione scietur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile sub ratione quacumque cognoscibilis—appellet ideam, qui vult—hic non intendo circa Graecum illud et Platonicum vocabulum immorari.

Praeter praedicta, de te a philosophis praedicata, saepe Catholici te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, iustum et misericordem, cunctis creaturis et specialiter intellectualibus providentem, quae ad tractatum proximum differuntur. In hoc quippe tractatu primo tentavi videre qualiter metaphysica de te dicta ratione naturali aliqualiter concludantur. In sequenti ponentur credibilia, in quibus ratio captiva-

entendimiento cecuciente y vacilante en muchas materias, sino que se basan firmemente en tu verdad solidísima. Sin embargo, hay un atributo que incluyo aquí; con él terminaré este opúsculo.

CONCLUSIÓN UNDÉCIMA. *Tú eres el Dios único, fuera de Ti no hay otro, como dijiste por el profeta.*

No creo que falten razones para probar esta conclusión. A este fin establezco cinco proposiciones, cada una de las cuales, una vez probada, infiere la conclusión principal.

La primera proposición es: El entendimiento infinito es numéricamente uno.

La segunda es: La voluntad infinita es numéricamente una.

La tercera es: La potencia infinita es numéricamente una.

La cuarta es: El ser necesario es numéricamente uno.

La quinta es: La bondad infinita es numéricamente una.

Que de cada una de estas proposiciones se sigue la conclusión propuesta, es suficientemente manifiesto. Pruebo estas proposiciones en orden.

Prueba de la primera proposición, referente al entendimiento infinito. El entendimiento infinito entiende todo ser perfectísimamente, es decir, en toda su inteligibilidad, y no

tur, quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur. Unum tamen est, quod hic pono, et in quo hoc opusculum consummabo:

UNDECIMA CONCLUSIO. *Quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti.*

Ad quod ostendendum non puto deficere rationem. Ad hanc conclusionem propositiones quinque propono, quarum quaelibet probata, infert propositum principale.

Prima est: Unicus tantum numero est infinitus intellectus.

Secunda: Una numero tantum est infinita voluntas.

Tertia: Una numero tantum est infinita potentia.

Quarta: Unum numero tantum est necesse esse.

Quinta: Unica sola est bonitas infinita.

Quod ex qualibet harum sequatur propositum, satis patet. Probantur per ordinem.

Primo prima. Infinitus intellectus quidlibet perfectissime intelligit, hoc est, quantum ipsum est intelligibile; et in intel-

depende en el acto de entender de ningún otro ser; de lo contrario, no sería infinito. Si los entendimientos infinitos fuesen dos, *A* y *B*, ninguno de ellos tendría una intelección independientemente perfecta. Suponiendo que *A* entendiera *B* mediante *B*, dependería de éste en su intelección; todo acto, no idéntico al objeto, depende del objeto. Suponiendo que *A* entendiera *B* mediante sí y no mediante *B*, no lo entendería en toda su inteligibilidad, pues nada es perfectísimamente presente sino en sí o en algún ser que lo contiene eminentísimamente, y *A* no contendría a *B*. Si dices que *A* sería semejante a *B*, replico: El conocimiento basado en la semejanza es sólo un conocimiento universal, un conocimiento de los objetos en cuanto son semejantes. No capta las razones propias por las que se distinguen los objetos. Además, este conocimiento universal no es intuitivo, sino abstractivo, y el conocimiento intuitivo es más perfecto que el abstractivo. Además, un mismo acto no tiene dos objetos adecuados; pero *A* sería el objeto adecuado de su acto de intelección; luego no entendería a *B*.

Prueba de la segunda proposición, referente a la voluntad infinita. La voluntad infinita ama sumamente lo sumamente amable. Pero *A* no amaría sumamente a *B*, ya porque naturalmente se amaría más a sí misma (y de ello se sigue *a simili* que se amaría con voluntad libre y recta), ya porque, de lo contrario, sería feliz en *B*, y, no obstante, la destrucción de éste no afectaría en lo más mínimo su feli-

ligendo a nullo alio dependet, quia tunc non esset infinitus. Si duo sint intellectus infiniti—sint *A* et *B*—in utroque deficiet perfecta intellectio independens. Nam *A*, si intelligat *B* per *B*, dependet in intelligendo *B* ab ipso *B* sicut actus ab obiecto, quando non est idem. Si autem *A* per se intelligit *B* et non per *B*, non intelligit *B* ita perfecte sicut *B* est intelligibile; quia nihil est perfectissime praesens, nisi vel in se vel in aliquo eminentissime continente; ipsum *A* non continet *B*. Si dicas quod est simile—Contra: Cognitio per simile est tantum cognitio in universali, inquantum assimilantur; per hoc non cognoscerentur propria, in quibus distinguuntur. Haec etiam cognitio in universali non est intuitiva, sed abstractiva; et intuitiva est perfectior. Item: Idem actus non habet duo obiecta adaequata; *A* adaequatur sibi; igitur non intellegit *B*.

Secundo probatur propositio de voluntate infinita: Ipsa summe amat summe amabile; sed *A* non summe amat *B*, tum quia naturaliter magis amat se—igitur similiter voluntate libera et recta sic amat—tum quia beatus esset in *B*, quo tamen

cidad. Pero es imposible que un mismo ser pueda lograr felicidad en dos objetos, que es lo que se seguiría si *A* amara sumamente a *B*: no usando de *B*, *A* lo gozaría, sería feliz en él.

Prueba de la tercera proposición, referente a la potencia infinita. Si hubiese dos poderes infinitos, ambos serían primeros respecto de los mismos seres; la dependencia esencial se refiere a la naturaleza y a todo lo que ella contiene. Ahora bien, los mismos seres no pueden depender de dos primeros, consta de la conclusión decimosexta del capítulo tercero. Luego no puede admitirse pluralidad de principados [75]; ello es imposible a no ser que a cada uno se le sustraiga parte de sus poderes y gobierne parcialmente, y en tal caso habría que preguntarse en virtud de cuál único ser se unirían en el gobernar.

Prueba de la cuarta proposición, referente al ser necesario. Una especie multiplicable lo es al infinito. Si el ser necesario es multiplicable, puede haber infinidad de seres necesarios. Luego existe una infinidad de seres necesarios; pues lo necesario, si no existe, no puede existir.

Prueba de la quinta proposición, referente a la bondad. Muchos seres buenos son mejores que uno, cuando cada uno añade bondad al otro. Pero no hay ser mejor que un bien infinito. De ello se arguye así: Toda voluntad se sa-

destructo, nihil minus esset beatus. Ideo impossibile est idem in duobus posse beatificari, quod sequitur ex datis; nam ipso *B* non utitur *A*; ergo fruitur; ergo in ipso est *A* beatus.

Tertia propositio sic probatur de potentia infinita: Si essent duae potentiae infinitae, utraque esset prima respectu eorumdem quia dependentia essentialis est ad naturam, et aeque ad quodlibet in natura. Ad duo prima non possunt eadem dependere—ex sextadecima tertii; non bona, ergo pluralitas principatuum, quia aut impossibilis aut uterque princeps erit diminutus et partialiter principans; et tunc est quaerere virtute cuius unius coniunguntur in principando.

Quarta propositio sic probatur de necesse esse. Species multiplicabilis est ex se multiplicabilis in infinita; ergo si necesse esse potest multiplicari, possunt esse talia infinita; ergo et sunt, quia quodcumque necessarium, nisi sit, non potest esse.

Quinta de bono sic ostenditur: Plura bona sunt meliora uno, quando unum alteri addit bonitatem; infinito bono nihil melius. Iuxta hoc sic arguitur: Quaecumque voluntas omnino

[75] Cf. ARISTÓT., *Met.*, 1076a5.

tisface plenamente en un bien infinito; pero si hubiera otro bien infinito podría razonablemente querer ser ambos; luego no se satisfaría plenamente con uno.

Podrían aducirse otros argumentos, pero de momento bastan los aducidos.

¡Oh Señor Dios nuestro! Tú eres uno por naturaleza. Tú eres uno en número. Bien dijiste que fuera de Ti no hay otro Dios, pues aunque haya muchos dioses nominal o putativamente, Tú eres el único por naturaleza. Dios verdadero, de quien, en quien, por quien son todas las cosas, que eres bendito por los siglos. Amén.

Termina el tratado del Principio Primero, de Juan Escoto.

in bono uno infinito quietatur; sed si esset aliud, posset rationabiliter magis velle ambo esse quam unicum; ergo non omnino quietaretur in unico summo bono.

Possent alia media adduci, sed ad praesens praedicta sufficiant.

Domine Deus noster! Tu es unus naturaliter. Tu es unus numeraliter. Vere dixisti quod extra te non est Deus. Nam etsi sint dii multi nuncupative vel putative, sed tu es unicus naturaliter. Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, qui es benedictus in saecula. Amen.

Explicit tractatus de Primo Principio Ioannis Scoti.

INDICE ONOMASTICO

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE "OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE MARZO DE 1960, FESTIVIDAD DE LA ANUNCIACIÓN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN, EN LOS TALLERES RIVADENEYRA, S. A., MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI